



Agir en système pour conserver l'ordre social : le positionnement politique des élites religieuses au Liban

Raphaël Gourrada

► To cite this version:

Raphaël Gourrada. Agir en système pour conserver l'ordre social : le positionnement politique des élites religieuses au Liban. Sciences de l'Homme et Société. EHESS - Paris, 2018. Français. <NNT : >. <tel-02377873>

HAL Id: tel-02377873

<https://hal.science/tel-02377873v1>

Submitted on 24 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Ecole des hautes études en sciences
sociales

Agir en système pour conserver l'ordre social : le positionnement politique des élites religieuses au Liban

Ecole doctorale n°286

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

Spécialité Études politiques

COMPOSITION DU JURY :

M. BEYDOUN Ahmad
Université Libanaise, Rapporteur

M. KIENLE Eberhard
CNRS, Rapporteur

Mme. PICARD Elizabeth
CNRS, Membre du jury

M. HEYBERGER Bernard
EHESS, Membre du jury

M. LAURENS Henry
Collège de France, Membre du jury

Soutenue par Raphaël
GOURRADA
le 13 décembre 2018

Dirigée par Hamit **BOZARSLAN**

REMERCIEMENTS

Au terme de cette aventure scientifique, mes premiers remerciements vont tout naturellement à mon directeur de thèse, Hamit Bozarslan, pour la confiance qu'il m'a accordée dès le début de ce doctorat. Accepter de diriger un jeune chercheur est toujours un pari, et je le remercie donc très chaleureusement d'avoir « pris ce risque » avec moi. Sa disponibilité, son écoute, la bienveillance de ses remarques mais également l'extraordinaire richesse de ses commentaires ont été autant d'atouts précieux tout au long de l'élaboration de ce travail, et je suis toujours sorti de nos rendez-vous et de nos échanges enrichi et plus motivé que jamais, ce qui me fut précieux dans les moments les plus difficiles de ces cinq années de recherches.

Mes remerciements vont ensuite aux professeurs et directeurs de recherche ou d'étude m'ayant fait l'insigne honneur de composer mon jury de thèse : Madame Elizabeth Picard, Monsieur le Professeur Ahmad Beydoun, Messieurs Bernard Heyberger et Eberhard Kienle, ainsi que Monsieur le Professeur Henry Laurens.

L'encadrement logistique et administratif conditionnant également la réussite d'un doctorat, je remercie également l'École doctorale de l'EHESS, sa direction et son administration, pour leur efficacité, leur professionnalisme, ainsi que pour leur aide financière pour mon premier terrain en 2014, dans le cadre des aides « Aires culturelles ».

Bien mener son doctorat est également conditionné par un bon encadrement au sein de son laboratoire. Ce fut le cas au Centre d'Études Turques, Ottomanes, Balkaniques et Centrasiatiques (CETOBaC), dont je remercie la direction (en particulier Nathalie Clayer et Marc Aymes) et le secrétariat (Alexandra Carvalho) pour leur dynamisme, leur humanisme, leur professionnalisme, et leur capacité d'inclusion des doctorants dans les projets et la vie du laboratoire. Travailler au sein de cette structure fut un réel confort, surtout lors des derniers mois. Je les remercie également pour l'aide financière de terrain dont j'ai pu bénéficier à trois reprises, de 2014 à 2016.

Les difficultés financières ont également pu être atténuées grâce à l'aide financière et logistique de l'Institut Français du Proche-Orient (IFPO) de Beyrouth. La première approche de terrain est toujours un moment très délicat et un peu effrayant pour un jeune chercheur et j'ai eu la chance et le privilège d'être aidé par cette structure de renom, notamment par l'intermédiaire de la Directrice du département des Études contemporaines de l'époque, Madame Myriam Catusse, que je remercie pour sa gentillesse, son écoute et ses conseils. Mes remerciements vont à nouveau également au Directeur de l'époque Monsieur Eberhard Kienle, ainsi qu'à Mesdames Isabelle Mermet-Guyennet et Amira Zakher pour leur disponibilité, et pour m'avoir accueilli au sein de cette maison qui fut mon pied-à-terre pendant l'essentiel de mes terrains.

Je remercie également l'ensemble des acteurs que j'ai rencontré d'avoir joué le jeu de l'entretien, d'avoir pris le temps, pour la plupart d'entre eux, de répondre à mes questions et mes remarques, et de s'être rendu assez disponible dans le cadre de nos rencontres. Je tiens à remercier nommément les personnes m'ayant ouvert leurs carnets d'adresse et les portes de ce champ des élites, en particulier Mohammed Nokkari pour sa gentillesse et son honnêteté, Mohammed Sammak pour sa disponibilité, Walid Arbid pour son amitié, mais également Dima de Clerck pour ses éclairages, et Aurélie Daher pour ses remarques pertinentes. Je remercie enfin Messieurs Fady Noun et Michel Touma pour avoir pris le temps de me guider à travers les méandres de l'actualité politique libanaise.

Si la thèse est une aventure scientifique, elle est également, et surtout, une aventure humaine, qui change profondément et est porteuse de dynamiques parfois déstabilisantes. Mais celles-ci s'accompagnent de rencontres ou de consolidations d'amitiés sans lesquelles l'expérience serait bien solitaire. Je remercie donc mes amis et proches, à la fois dans et hors du champ académique de la recherche. Mes compagnons doctorants de la Halqa se reconnaîtront, mais aussi mes collègues du Cercle des Chercheurs sur le Moyen-Orient (CCMO) qui m'ont offert plusieurs fois l'opportunité d'exporter mes recherches dans un cadre académique (publications) et médiatique.

Une mention spéciale à la joyeuse bande des doctorants du CETOBaC, dont la bonne humeur, l'humour et la richesse des échanges ont permis de rendre le quotidien moins fastidieux. Merci donc à Andreas, Antonis, Elif, Fabio, Gabriel, Göksin, Hira, Lucie, Milena, Omar et Zeynep. Merci également à Pelin et Isil de m'avoir permis de m'exprimer dans le cadre de leur séminaire à Paris-Dauphine.

Je remercie aussi mes comparses beyrouthins, colocataires ou relations, m'ayant accompagné dans ma découverte du Liban. Un salut particulier à Joséphine et Laurie, avec qui nous avons

découvert ensemble Beyrouth et le Liban, dans toute leur beauté et dans toute leur violence, symbolique ou non.

Un merci particulier à toutes les personnes que j'ai eu le plaisir de rencontrer et qui m'ont soutenu et ont supporté mon obsession libanaise et mes diatribes pendant ces cinq ans. Merci enfin, bien évidemment, à tout ceux qui, depuis pas mal d'années (qui se comptent en dizaines voire en vingtaines pour certains), m'honorent de leur amitié. Ils se reconnaîtront.

Mes derniers remerciements vont à mes proches, m'ayant aidé moralement, logistiquement et financièrement à conduire comme il se doit mes recherches, et à tenir bon quoiqu'il arrive. Je remercie en particulier Marion Cassiat pour son aide logistique précieuse concernant la retranscription de certains de mes entretiens, de m'avoir hébergé lors de mes derniers voyages à Beyrouth, et surtout pour son amitié.

Je remercie enfin ma famille pour son soutien, Nicole et Jean-Michel Levadoux pour leur aide financière, ainsi que ma cousine Marine Levadoux et mon père Hamid Gourrada pour leur aide logistique et le courage dont ils ont fait preuve lors de la relecture de ces quelques 540 pages.

Mes remerciements les plus chaleureux vont à ma conjointe, Erika Luzzato, pour son panache, son énergie, sa générosité et sa richesse intellectuelle, ainsi que pour m'avoir, dès le départ, soutenu sans faillir dans mon entreprise, encouragé, motivé, et pour avoir tenu bon sous tous les vents.

Enfin, rien de tout ceci n'aurait été possible sans le soutien financier, moral et logistique infaillible de ma mère, Sylvie Gourrada, qui m'a accompagné au plus près, sur place comme à distance, dans la découverte de ce pays, de ces sociétés et de leur histoire. Sa connaissance croissante du Liban et son intérêt pour ce sujet m'ont permis d'échanger et de partager avec elle cette formidable expérience, et son aide fut, en définitive, la plus précieuse.

Ce travail lui est dédié.

RESUME

Il s'agit tout au long de ce travail d'approcher le politique au Liban, dans sa praxis, en interrogeant les actions d'une catégorie spécifique d'acteurs, les élites religieuses libanaises institutionnalisées. En se penchant sur leurs positionnements politiques, il s'agit d'observer dans quelle mesure la barrière confessionnelle entre ces chefs communautaires est transcendée au profit d'un objectif commun : conserver l'ordre social en vigueur.

Pour cela, il convient de se pencher tout d'abord sur les ressources dont disposent ces acteurs pour asseoir et légitimer leur investissement dans le champ politique. Ces ressources sont à la fois d'ordre historique, fruits d'un héritage divergeant certes d'une communauté à l'autre, mais s'inscrivent également dans un cadre structurel et juridique spécifique qui tend à uniformiser les pratiques positionnelles, et qui confère à chacune des instances institutionnalisées les moyens d'un encadrement sociétal. Les ressources d'ordre charismatique et propres à chaque leader ne sont bien évidemment pas à négliger.

L'étude des pratiques du positionnement implique de se pencher sur les vecteurs véhiculant la prise de parole, mais également la temporalité et la fréquence dans laquelle cette parole s'insère. Le discours politique se caractérise également par une uniformité flagrante de la rhétorique et du vocabulaire utilisés par ces dominants. La défense d'une cause, à laquelle est liée l'identité du groupe communautaire, le calibrage des stratégies de communication, ainsi que la préservation d'un équilibre nécessaire à entretenir avec le champ politique en terme de distance, sont autant de règles conditionnant la légitimité du discours produit.

Ces positionnements n'étant pas sans défis, les acteurs religieux institutionnalisés se doivent également de gérer à la fois la concurrence d'*outsiders* proposant un discours moins uniforme et donc plus attractif, mais également les potentielles dissensions caractérisant les acteurs du champ religieux, ainsi que leurs relations avec ceux du champ politique. Gérer ces concurrences potentielles implique d'œuvrer en commun, en système, conjointement ou concomitamment, pour produire un discours des élites pour les élites, promouvant la sauvegarde d'un ordre social.

En s'affranchissant des grilles de lecture communautaires ou clientélares, à travers l'observation des positionnements d'acteurs disposant principalement d'un capital symbolique,

nous sommes amenés à caractériser la formation d'un nouveau champ des élites de la conservation regroupant les acteurs religieux, mais également une partie du personnel politique œuvrant en vue de cette conservation de l'ordre social.

MOTS-CLÉS

ACTEURS RELIGIEUX

CAPITAL SYMBOLIQUE

CHAMP RELIGIEUX

CONCURRENCE

CONSERVATION

DISCOURS

ÉLITES

LIBAN

ORDRE SOCIAL

OUTSIDERS

POLITIQUE

POSITIONNEMENT/MULTI-POSITIONNEMENT

SYSTÈME

ABSTRACT

This work aims at approaching politics in Lebanon in its praxis by questioning the actions of a specific category of actors : the Lebanese institutionalized religious elites. Addressing their political positioning means examining to what extent the confessional borders can be transcended in order to reach a common goal : preserving the current social order.

First, it is thus necessary to question the resources available to these actors in order to establish and legitimate their involvement in the political field. These resources take roots in a historical heritage, which varies from one community to the other, but take place in a structural and legal framework, which tends to harmonize the positional practices and to allow to the institutionalized bodies the means to frame the Lebanese society. The charismatic resources, which vary from one leader to the other, are not to be laid aside.

This study of the positional practices involves not only to lay eyes on the vectors carrying the discourses, but also to observe the temporality and the frequency in which said discourses fit. This political discourse is characterized by a blatant uniformity in both rhetoric and vocabulary used by the dominants. Advocating for a cause, thus linked to the very identity of the group, shaping the communication strategies, but also preserving a necessary balance with the political field, in terms of proximity, are so many norms that determine the legitimacy of the produced discourse.

This positioning is not without posing some challenges for the institutionalized religious actors who have to deal with the competition of outsiders who offer a less uniform, and thus more attractive discourse, but also with the potential divisions within the religious field, and the oppositions with the political actors. Dealing with these potential competitions implies a common, joint or concomitant action, in system, in order to produce a discourse by the elites and for the elites, promoting the safekeeping of the social order.

By avoiding the communitarian and clientelistic reading grids through the observation of the positioning of specific actors who mainly possess symbolic capitals, we are led to shape the constitution of a new field of the conservative elites, gathering not only the religious actors but also a part of the political ones working in order to preserve the social order.

KEYWORDS

RELIGIOUS ACTORS

SYMBOLIC CAPITAL

RELIGIOUS FIELD

COMPETITION

CONSERVATION

DISCOURSE

ELITES

LEBANON

SOCIAL ORDER

OUTSIDERS

POLITICS

POSITIONING/MULTI-POSITIONING

SYSTEM

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES TERMES ARABES

Afin de livrer les clés pour une lecture optimale de notre texte, il convient ici de faire état du système de translittération pour lequel nous avons optés pour la majorité des termes arabes. Les consonnes se traduisent comme suit :

ع	'
ا	a
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ş

ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y

Notons néanmoins que :

1. La *hamza* initiale n’est pas notée.
2. La *tâ’marbûṭa*, marque du féminin, est généralement transcrite par un « a », ou par un « t » si elle est suivie par un complément.
3. Les voyelles courtes sont transcrites comme suit : *a, u, i* ; les voyelles longues comme suit : *â, û, î*.
4. Les prononciations dialectales peuvent parfois être conservées : pour certains noms, le « *al* » peut, par exemple, devenir « *el* ». Nous avons, pour cela, retenu un critère d’occurrence, en retenant la prononciation la plus usitée à l’écrit notamment.
5. De même, certains termes couramment usités en français sont repris tels quels (« *cheikh* » et non « *shaykh* ») et leurs pluriels sont également francisés (« *cheikhs* » et non « *shuyûkh* ») pour faciliter leur lecture. Il en va de même pour les noms de ville, de personne, certains instances, etc...
6. Dans les citations, la transcription d’origine est conservée.

LISTE DES SIGLES UTILISES

A.C.S. : Administration Centrale des Statistiques
A.F.E.F. : Association Française des Enseignants de Français
A.I.B. : Aéroport International de Beyrouth
A.P.E.C.L. : Assemblée des Patriarches et des Évêques Catholiques du Liban
A.U.B. : American University of Beirut
B.O.T. : Building Occupation and Transfer
C.M.D.R. : Centre Maronite de Documentation et de Recherche
C.N.E.W.A. : Catholic Near East Welfare Association
C.N.I.D. : Comité National Islamo-Chrétien pour le Dialogue
C.P.C.O. : Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient
C.P.L. : Courant Patriotique Libre
C.R.D.P. : Centre de Recherche et de Développement Pédagogique
C.S.I.C. : Conseil Supérieur Islamique Chiite
F.A.D. : Force Arabe de Dissuasion
F.L. : Forces Libanaises
F.S.I. : Forces de Sécurité Intérieure
L.B.C. : Lebanese Broadcasting Corporation
L.B.C.I. : Lebanese Broadcasting Corporation International
M.D.H. : Mouvement pour les Droits Humains
M.L.F. : Mission Laïque Française
M.N.L. : Mouvement National Libanais
M.U.I. : Mouvement de l'Unification Islamique
O.L.M. : Ordre Libanais Maronite
O.L.P. : Organisation de Libération de la Palestine
O.N.U. : Organisation des Nations Unies
O.T.V. : Orange Télévision
P.A.D. : Parti Arabe Démocrate

P.N.L. : Parti National Libéral

P.S.N.S. : Parti Social Nationaliste Syrien

P.S.P. : Parti Socialiste Progressiste

R.M.C. : Rassemblement pour le Mariage Civil

U.O.I.F. : Union des Organisations Islamiques de France

U.N.E.S.C.O. : United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

U.S.E.K. : Université du Saint-Esprit de Kaslik

U.S.J. : Université Saint-Joseph

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	1
RESUME	4
ABSTRACT	6
NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES TERMES ARABES.....	8
LISTE DES SIGLES UTILISES.....	10
TABLE DES MATIERES.....	12
INTRODUCTION.....	18
PREMIERE PARTIE	
LA CONSTRUCTION DU POSITIONNEMENT POLITIQUE: RESSOURCES ET CAPITAUX.....	53
I — UNE SOCIOHISTOIRE DU POSITIONNEMENT POLITIQUE	
DES CHEFS RELIGIEUX LIBANAIS DANS LE LIBAN CONTEMPORAIN	54
<i>Section 1. L'institutionnalisation progressive des chefs religieux (1860-1943).....</i>	<i>54</i>
a) Diversité des structures religieuses dans les régions de la <i>wilayat</i> de Beyrouth, de la Békaa et du Mont-Liban.....	54
b) Réformes administratives ottomanes et édification de l'État libanais :	
la nationalisation progressive et inégale du rôle des leaders religieux	63
<i>Section 2. Les élites religieuses à l'épreuve des conflictualités (1943-1990)</i>	<i>73</i>
a) Les religieux face aux <i>zu 'amâ</i> : entre régulation et implication.....	73
b) Réguler la conflictualité, préserver l'unité : les élites religieuses face aux conflits civils (1975-1990).....	83
<i>Section 3. Du verrouillage du champ politique sous la « Pax Syriana »</i>	
<i>au retour de la voix religieuse (1990-...)</i>	<i>102</i>
a) Entre alignement et résistance, les chefs religieux sous la « Pax Syriana ».....	102
b) Militantisme et contestation : l'autonomisation du champ religieux ?.....	115
II — STRUCTURATION DES LEADERSHIPS RELIGIEUX ET ENCADREMENT DE LA SOCIÉTÉ.....	134
<i>Section 1. Laïcité ou pluriconfessionnalisme ?</i>	
<i>L'establishment religieux entre distanciation du politique et encadrement sociétal.....</i>	<i>134</i>
a) Le confessionnalisme juridique de la société libanaise, ou la gestion religieuse du droit	134
b) Mariage civil et éducation : deux exemples d'encadrement sociétal des instances religieuses.....	141
<i>Section 2. Structure et organisation des instances religieuses</i>	<i>153</i>
a) Autonomie de gestion des principales églises chrétiennes	153
b) La « libanisation » progressive des instances sunnites	160
c) Organisation et transnationalisation du clergé chiite	168
d) Une communauté druze « verrouillée » par la <i>za 'âma</i>	175
<i>Section 3. Inscription du rapport au politique : les cas de Bkerké et Dar al Fatwa</i>	<i>181</i>
a) Le Patriarcat maronite : autonomie revendiquée, arbitrage et engagement ponctuel.....	181
b) L'alignement budgétaire et idéologique de Dar al Fatwa sur la <i>za 'âma</i> sunnite	191
III — LA FIGURE DU CHEF RELIGIEUX DANS LA PRATIQUE DU POSITIONNEMENT POLITIQUE.....	202
<i>Section 1. Charisme de fonction et immuabilité</i>	<i>202</i>
a) Les avatars du « charisme » post-wébérien.....	202
b) Le charisme de fonction : construction et « quotidianisation »	206
<i>Section 2. Investir la fonction : l'importance de la personnalité du chef.....</i>	<i>218</i>
a) Le charisme individuel comme baromètre de l'investissement en politique	218
b) Incarner et dépasser la fonction : les qualités du chef comme condition du charisme	222

Section 3. <i>Le charisme situationnel comme baromètre de l'investissement politique</i>	234
a) Trois situations idéales-typiques d'équilibre entre pôles de leadership	234
b) La nécessaire contextualisation des positionnements des chefs religieux	244
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	254
DEUXIÈME PARTIE	
PROCESSUS ET VECTEURS DU POSITIONNEMENT : ENTRE RESPECT ET DÉPASSEMENT DES RÈGLES DU JEU.....	259
I- LE TEMPS ET LES VECTEURS DE LA PRISE DE PAROLE	260
Section 1. <i>Les dynamiques et les acteurs de la prise de parole</i>	260
a) S'exprimer pour exister : le devoir du positionnement	260
b) Les acteurs principaux de la prise de parole	265
Section 2 : <i>La fréquence de la prise de parole tributaire de l'accélération du temps politique et de la personnalité des leaders</i>	275
a) Les temps forts de la prise de parole politique au quotidien.....	275
b) Fréquence de prise de parole, accélération du temps politique, et personnalités des acteurs religieux	282
Section 3 : <i>L'impact du choix des vecteurs</i>	293
a) Les différents vecteurs utilisés par les instances religieuses.....	293
b) Symbolique des vecteurs et stratégies de communication	304
II- CONSTRUCTION ET CRISTALLISATION DU DISCOURS POLITIQUE : LE VOCABULAIRE DES DOMINANTS	312
Section 1 : <i>La rhétorique du « vivre-ensemble » : les leaderships religieux garants de la « formule libanaise »</i>	312
a) La défense de la « formule libanaise du multiconfessionnalisme ».....	312
b) Mise en pratique de la formule du « vivre-ensemble » et tentative de construction de plateformes de dialogue	319
Section 2 : <i>Chasses gardées des thèmes du positionnement</i>	334
a) Unicité du discours et structuration du champ des élites.....	334
b) Les communiqués religieux, témoins de la rhétorique des establishments	340
Section 3 : <i>Répondre aux attentes de la société : ce qui est attendu des establishments</i>	347
a) Quelle place pour le fidèle dans le processus de positionnement des establishments religieux ?	347
b) Le fidèle, arbitre passif des règles du jeu positionnel ?	352
III- LES CONDITIONS IMPLICITES DU POSITIONNEMENT POLITIQUE DES ESTABLISHMENTS RELIGIEUX	358
Section 1 : <i>Le militantisme religieux ou l'entrepreneuriat de cause identitaire</i>	358
a) Construire, entreprendre et défendre : la cause comme élément constitutif de l'émergence d'un leadership religieux visible et audible	358
b) Quelques exemples d'entrepreneurs de cause dans le champ religieux	363
Section 2 : <i>Le délicat calibrage des stratégies de communication</i>	373
a) S'adapter à la donne communicationnelle contemporaine : quand parler ?	373
b) Nasrallah Sfeir et Béchara Raï : deux Patriarches, deux stratégies de communication	376
Section 3 : <i>De la bonne distance par rapport au politique</i>	384
a) Distance et sacralisation du pouvoir	384
b) Le devoir de se positionner	388
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE	394
TROISIÈME PARTIE	
LES DÉFIS DU POSITIONNEMENT : AGIR EN SYSTÈME EN TANT QU'INSTANCES DE CONSERVATION DE L'ORDRE SOCIAL.....	399
I- GÉRER LA CONCURRENCE INTRA-CHAMPS	400
Section 1 : <i>Être « bon joueur » : quand l'acteur érode la fonction</i>	400
a) Les conditions de l'érosion du capital symbolique des acteurs religieux.....	400
b) L'acteur, la fonction et l'instance : quand le langage ne fonctionne plus	406
Section 2 : <i>Pouvoir et radicalité : la da'wa des outsiders</i>	412
a) Crise des instances officielles et émergence de la radicalité.....	412
b) Dynamiques de la da'wa des outsiders : contestation du corps des élites et construction de la figure de l'ennemi	416
Section 3 : <i>Gérer la contestation des outsiders : entre désaveu et cooptation par les élites</i>	422
a) Franchir la ligne rouge : trois trajectoires individuelles d'outsiders	422
b) Gérer la contestation par l'euphémisation : dissimuler la dissidence pour la délégitimer	431

II- LES RELATIONS AU SEIN DE L'ESTABLISHMENT POLITICO-RELIGIEUX.....	442
<i>Section 1 : Le « paradigme des 'âmmiyyât », ou le jeu de concurrence entre élites politiques et religieuses.....</i>	442
a) Jeu de rivalité et stratégies concurrentes : perspectives et limites d'un paradigme	442
b) Rivalité et concurrence : la course au monopole de la représentativité communautaire.....	447
<i>Section 2 : Division du travail positionnel et des domaines réservés entre élites religieuses et politiques</i>	454
a) Répartition tacite des tâches et lignes rouges discursives : comment s'articulent les relations entre élites religieuses et politiques ?.....	454
b) Quelques exemples de transgression de lignes rouges	459
<i>Section 3 : Gérer la contestation inter-champs : quelles réponses des establishments ? Quelles stratégies ?</i>	467
a) Le retour à un positionnement supra-partisan	467
b) Délégitimation et échec de la stratégie d'isolement	475
III- ŒUVRER POUR LA CONSERVATION DE L'ORDRE SOCIAL.....	482
<i>Section 1 : Agir en système pour le « vivre-ensemble ».....</i>	482
a) Les formes symboliques de l'action en système	482
b) Inaccessibilité du champ des élites religieuses et dynamiques d'inclusion/exclusion : mythification du groupe et culture du secret	486
<i>Section 2 : Préserver l'unité, sauvegarder le statu quo.....</i>	494
a) Le rapport à sa propre radicalité.....	494
b) Euphémiser la dialectique autonomie/dépendance par rapport au champ politique	498
<i>Section 3 : Conserver l'ordre social à tout prix : quel impact des positionnements religieux ?</i>	506
a) Préserver l'unité, gérer le politique.....	506
b) Un discours par les élites, pour les élites.....	511
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE.....	518
CONCLUSION GENERALE	522
ENTRETIENS EFFECTUES	535
BIBLIOGRAPHIE	543
ANNEXES	567

« L'INQUISITORE

*Le idee dei novator in te son penetrate !
Infrangere tu vuoi con la tua debil man
Il santo giogo, esteso sovra l'orbe roman...!
Ritorna al tuo dover ;
La Chiesa all'uom che spera,
A chi si pente,
Puote offerir la venia intera ;
A te chiedo il signor di Posa.*

FILIPPO II

No, giammai !

L'INQUISITORE

*O Re, se non fossi 'io con te nel reggio ostel
Oggi stesso, lo giuro a Dio,
Doman saresti presso il Grande Inquisitor
Al tribunal supremo.*

FILIPPO II

Frate !

Troppo soffrì il tuo parlar crudel !

L'INQUISITORE

*Perchè evocar allor l'ombra di Samuel ?
Dato ho finor due Regi
Al regno tuo possente...!
L'opra di tanti dì tu vuoi strugger, demente !
Perché mi trovo io qui ?
Che vuol il Re da me ?*

FILIPPO II

Mio padre, che tra noi la pace alberghi ancor.

L'INQUISITORE

La pace ?

FILIPPO II

Obliar tu dei quel ch'è passato.

L'INQUISITORE

Forse !

FILIPPO II

*Dunque il trono
Piegar dovrà sempre all'altare ! »*

« L'INQUISITEUR

*Les idées novatrices ont pénétré en toi !
Tu veux secouer de ta faible main
Le saint joug étendu sur l'univers romain...!
Retourne à ton devoir ;
L'Église, à l'homme qui espère
Et qui se repend,
Peut offrir son pardon ;
Je te demande le marquis de Posa.*

PHILIPPE II

Non, jamais !

L'INQUISITEUR

*Ô Roi, si je n'étais avec toi dans le Palais royal
Aujourd'hui, je le jure devant dieu,
Demain tu serais devant le Grand Inquisiteur
Du tribunal suprême.*

PHILIPPE II

Frère !

J'ai trop souffert ton parler cruel !

L'INQUISITEUR

*Pourquoi avoir alors évoqué l'ombre de Samuel ?
J'ai jusqu'ici donné deux Rois
À ton puissant royaume...!
Tu veux détruire le travail de tant de jours, fou !
Pourquoi suis-je ici ?
Que veut de moi le Roi ?*

PHILIPPE II

Mon père, qu'entre nous redescende la paix.

L'INQUISITEUR

La paix ?

PHILIPPE II

Oublie ce qu'il s'est passé.

L'INQUISITEUR

Peut-être !

PHILIPPE II

*Ainsi le trône
Doit toujours se plier à l'autel ! »*

**Giuseppe VERDI, *Don Carlo*, Acte IV,
Scène II. Livret de Joseph Méry et Camille du
Locle (version italienne Angelo Zanardini),
notre traduction.**

INTRODUCTION

Bkerké, Kesrouan, novembre 2014.

Alors que le taxi s'approche au pas de l'imposante grille fermant l'entrée du siège patriarcal maronite libanais, trois militaires s'avancent, intimant à mon chauffeur l'ordre de s'arrêter. Quelque peu impressionné par le regard méfiant de mes interlocuteurs, j'explique dans un arabe bredouillant les raisons de ma visite : j'ai rendez-vous avec Monseigneur Samir Mazloum, ancien vicaire patriarcal à Bkerké¹, aujourd'hui retraité. Une fois les formalités sécuritaires d'usage effectuées, je pénètre à pied dans l'enceinte du patriarcat, sur l'immense esplanade baignée de soleil, distribuant à gauche une imposante coupole abritant un autel en plein air, et à droite, dos à la côte, le bâtiment principal regroupant les bureaux et les services administratifs du patriarcat, ainsi que les quartiers du Patriarche. Je suis donc « monté » à Bkerké. Après m'être annoncé à l'accueil, situé à l'entrée du bâtiment, je suis emmené dans les couloirs à l'étage où l'on m'invite à patienter dans une petite salle. Peu de temps après, Monseigneur Mazloum vient me chercher et m'accueille chaleureusement pour ensuite me conduire dans son bureau, une petite pièce donnant sur un long couloir distribuant divers bureaux, tous fermés. L'atmosphère est très silencieuse, et j'ose à peine élever la voix. Après nous être installés entre deux piles de livres (la pièce en est remplie), mon regard s'attarde sur certains d'entre eux. Outre des ouvrages de théologie en langue arabe et française, une pile de compact-discs sur ma droite attire mon attention : elle rassemble des œuvres religieuses de Bach et de Mozart, et me renseigne un peu plus sur le profil de mon interlocuteur. Cette pile de disques concorde bien avec le portrait de Monseigneur Mazloum que j'ai pu entrevoir au cours des interviews que celui-ci a données à divers médias spécialisés². Mon interlocuteur me demande si je désire un café. Il s'avance ensuite vers le téléphone de son bureau et appelle l'accueil en transmettant ma requête. Quelques minutes plus tard, mon premier guide revient, portant un plateau en cuivre argenté, martelé, comme on en trouve chez de nombreux artisans au Liban, avec, dessus, une tasse de café libanais, et quelques gâteaux. Notre entretien peut commencer, et il durera deux

¹ Bkerké étant le lieu de résidence des instances patriarcales maronites, situé dans le Kesrouan au nord-est de Beyrouth, il est de coutume de qualifier le patriarcat maronite sous cette dénomination.

² « Monseigneur Samir Mazloum. L'évêque-citoyen », *Magazine Le Mensuel*, disponible sur internet : http://magazine.com.lb/index.php/fr/component/k2/item/6701-mgr-samir-mazloum-l%E2%80%99%C3%A9v%C3%Aaque-citoyen?issue_id=116, consulté le 03/10/14.

heures et demie au cours desquelles Monseigneur Mazloum se montre très pédagogue, répond patiemment à mes questions, évite habilement les sujets « épineux », et souligne, tout au long de son exposé, le rôle symbolique très fort et très prestigieux du patriarcat dans l'histoire du Liban contemporain, le tout à travers une rhétorique policée soulignant l'importance de la défense des valeurs et principes présidant à la formation de cet État : « *la convivialité à la libanaise* », le « *vivre-ensemble* », le « *Liban message* » et la pratique du « *consensus* », le tout dans un français impeccable. Le rendez-vous ayant été arrangé par un tiers, et n'ayant pas eu de contacts préalables avec Monseigneur Mazloum, celui-ci a spontanément choisi de s'exprimer en français dès notre première rencontre de visu. À l'issue de cet entretien, il me communique quelques contacts dans les milieux politiques et universitaires, exclusivement « chrétiens », mais évite mes sollicitations relatives à une entrevue avec le Patriarche, avant que nous échangions nos coordonnées et que je le remercie chaleureusement pour son temps. Je redescends ensuite sur l'esplanade, attendre mon taxi à côté des guérites des militaires à l'entrée.

Beyrouth, deux semaines plus tard.

À l'issue d'un voyage bref mais mouvementé dans le trafic beyrouthin, je traverse rapidement la rue Spears pour accéder à une entrée d'immeuble gardée par une barrière et un service de sécurité de six personnes, et abritant les bureaux d'une partie des cadres du Courant du Futur, le parti de Saad Hariri. Sur la rue d'en face se dresse une banderole représentant l'imam chiite Moussa Sadr et Nabih Berri, l'actuel Président du Parlement et chef du parti Amal. Après m'être présenté en ayant expliqué avoir rendez-vous avec Mohammed Sammak, secrétaire général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (C.N.I.D.), proche du Mufti de la République³ et du clan Hariri, on me fait pénétrer dans une cour intérieure au milieu de laquelle se situe un petit baraquement en préfabriqué. Après avoir fouillé mon sac, et m'avoir fait passer par un portique de sécurité, un homme imposant en costume me conduit au deuxième étage du bâtiment principal puis devant la secrétaire de Monsieur Sammak qui m'invite à attendre dans une pièce adjacente avec une table ronde au milieu. Je m'y installe et observe le décor. Celui-ci est composé d'une bibliothèque remplie d'ouvrages en anglais et en arabe ayant principalement trait à la coexistence islamo-chrétienne et au dialogue entre les religions. Sur les étagères sont également exposées diverses photos représentant mon futur interlocuteur aux côtés de feu Rafic Hariri, mais également, en nombre égal, capturant sa rencontre avec le Pape Jean-Paul II, ainsi que son successeur Benoît XVI. Mohammed Sammak entre ensuite, me sert la main, et me demande si l'on m'a servi un café. Il en commande un par la suite à sa secrétaire, qui revient, quelques minutes plus tard, avec un plateau en

³ Par soucis de clarté, nous avons opté pour une différenciation orthographique pour distinguer la fonction du Mufti de la République (plus haute autorité musulmane sunnite au Liban) de celle du mufti de région : le premier bénéficie donc d'une majuscule dans notre texte, contrairement au second.

cuivre argenté, sur lequel une tasse remplie de café est posée sur une serviette blanche. Dès notre premier contact téléphonique Mohammed Sammak m'a proposé d'échanger en anglais, une de ses langues de travail. Pendant notre entretien, mon interlocuteur a à cœur de souligner l'importance du dialogue entre les establishments religieux de son pays, et confie avoir consacré sa carrière à garantir ce dialogue. Il m'explique le fonctionnement interne de l'instance sunnite de Dar Al Fatwa, siège du Mufti de la République libanaise, tout en soulignant la dimension unique du dignitaire sunnite en tant que représentant symbolique de tous les musulmans, malgré l'autonomisation juridique de toutes les communautés. Au bout de quarante minutes, notre entrevue se conclue sur un échange de contacts, au sein de Dar Al Fatwa, bien que M. Sammak me dissuade de rencontrer le Mufti, très occupé en cette période.

Beyrouth, Parlement libanais, juillet 2015.

Je me présente quinze minutes en avance à l'entrée du Parlement libanais en cette chaude journée de juillet. Après avoir vérifié mon identité, on m'indique un fauteuil où je suis supposé attendre que mon interlocuteur, le député du Courant du Futur Ahmad Fatfat m'autorise à monter. Après vingt minutes d'attente, je suis prié de prendre l'ascenseur jusqu'au deuxième étage où je suis introduit auprès de la secrétaire de M. Fatfat, puis du député lui-même. Après m'avoir demandé si je souhaite un café, je refuse poliment afin de ne pas heurter mon interlocuteur en cette période de ramadan, bien que celui-ci m'assure n'y voir aucun inconvénient. Pas de plateau en argent cette fois-ci donc. Après m'avoir décrit son parcours académique et professionnel, notamment son passage à l'Université catholique de Louvain, en Belgique, M. Fatfat me fait part de ses réflexions quant au rôle des leaderships religieux dans la vie politique libanaise, dressant un parallélisme entre les figures du Patriarche maronite et du Mufti de la République, et mettant en évidence leurs divergences (ayant notamment trait au « *rôle historique* » du Patriarche), mais également leurs ressemblances, en particulier leur rôle dans la défense des « *grands principes nationaux* » tels que la liberté, le « *vivre-ensemble* » et la « *formule libanaise de coexistence* ». Les figures des Muftis Khaled et Derian, ainsi que celle du Patriarche Sfeir, sont citées en exemple. À l'issue de cette entrevue d'une heure, Ahmad Fatfat m'encourage à contacter le mufti de Tripoli Malek El Chaar, réputé pour « *son ouverture* » et le regard qu'il porte sur ces questions. Mais aucun contact ne m'est fourni dans l'entourage du Mufti de la République, très occupé en cette période de ramadan. Nous nous quittons après un échange de coordonnées. L'intégralité de notre rencontre s'est déroulée en français de l'initiative même de M. Fatfat.

Euphémiser ou nier le conflit : divergences de discours

Au-delà du caractère anecdotique de ces témoignages, ces trois rendez-vous (nous aurions pu en choisir bien d'autres) nous semblent représenter assez explicitement le cadre au sein duquel évoluent les acteurs sur lesquels nous nous proposons de porter le regard. Nous sommes ici en présence de trois interlocuteurs divergeant par leurs profils ou leurs confessions : un clerc chrétien maronite, un notable musulman sunnite et un acteur politique, également sunnite. Pourtant, leur accueil, le cadre au sein duquel nos entretiens ont eu lieu, ainsi que tout le processus ayant conduit à la tenue de ces derniers (tant la prise de contact, le choix d'une langue « européenne » pour communiquer, l'arrivée sur les lieux, la présentation, et le déroulé même de l'entretien), mais également le fond de ces rencontres, c'est-à-dire la rhétorique employée, le discours tenu, se reproduisent d'un entretien à l'autre et constituent le fil directeur commun entre ces différents intervenants. De la rhétorique promouvant la coexistence islamo-chrétienne, à la mise en scène de l'entrevue, en passant par le choix de la langue, ces trois exemples ont attiré notre attention sur l'existence d'un corps d'acteurs produisant un certain type de discours qu'il convenait de caractériser.

Ce type de discours contrastait avec ceux que nous avons pu récolter de manière informelle, au cours de nos interactions avec des Libanais, amis ou simples connaissances. Nous revient notamment à l'esprit cet épisode d'octobre 2014 où, après être allés chercher un ami, C.⁴, à l'aéroport, notre ami libanais N., originaire de Bziza⁵, nous fit part de ses réticences à l'idée de laisser C. loger dans le quartier de Ras Al Naba'a⁶ sous prétexte qu'il s'agissait d'un quartier avec des « *gens dangereux* »⁷, et se propose de l'héberger chez lui, à quelques pas de là, dans le quartier d'Hôtel-Dieu⁸. De même, lors d'un dîner dans un restaurant du quartier d'Achrafieh⁹, adresse fréquentée par une clientèle relativement aisée et exclusivement chrétienne, l'un des convives (d'une trentaine d'années) nous fit part de l'inquiétude de ses parents à l'idée de voir leur fils s'installer dans les environs de Hamra ou de Verdun¹⁰ en cas « *d'événements* »¹¹. Nous sommes donc, dans ces cas – eux aussi choisis parmi tant d'autres – loin des discours très apaisants des acteurs politiques et religieux que nous évoquions plus haut.

⁴ Par souci de respecter les volontés de nos interlocuteurs, nous avons choisi d'anonymiser ceux d'entre eux que nous avons pu rencontrer dans un cadre informel, en marge de notre travail de terrain.

⁵ Village chrétien à dominante grecque-catholique, des environs de Batroun, au nord du Liban.

⁶ Quartier dans le centre sud de la ville, conjoint à la rue de Damas, ancienne ligne de démarcation entre les parties « chrétienne » et « musulmane » de la ville pendant les conflits civils de 1975-1990, traversant Beyrouth du nord au sud.

⁷ Le quartier de Ras Al Naba'a est à dominante musulmane.

⁸ Quartier à dominante chrétienne.

⁹ Quartier à dominante chrétienne à l'est de la capitale.

¹⁰ Deux quartiers de Beyrouth-ouest, à dominante musulmane sunnite.

¹¹ Euphémisation beaucoup employée au Liban pour désigner les affrontements ayant embrasé le pays pendant quinze ans et, plus largement les violences susceptibles de se déclencher dans le pays

Pourtant, de part et d'autre, une certaine rhétorique commune est observable. Précisons que notre terrain a débuté en octobre 2014, alors que la présence des combattants de l'État islamique à la frontière syro-libanaise demeure une menace sécuritaire constante pour le pays, et que les violences sporadiques se multiplient notamment dans les quartiers ou régions à dominante chiite¹². Alors que les observateurs, pour la plupart étrangers, font du risque de basculement du Liban sous la coupe de Daech un sujet de chronique récurrent, nous fûmes frappé par la régularité avec laquelle nos interlocuteurs (amis comme contacts de terrain) nous soutenaient que « *Daech ne percera pas au Liban* ». Quand nous les interrogeons sur les raisons de cette assertion, sur les arguments soutenant le maintien d'un équilibre politique et sociétal souvent qualifié de précaire¹³, si certains affirmaient que personne, dans la société libanaise, ne souhaitait revivre le traumatisme des événements de 1975-1990, beaucoup soulignaient surtout qu'une nouvelle explosion de violence n'était, pour le moment, pas dans l'intérêt des leaders politiques et religieux dans le pays, laissant supposer l'existence d'un compromis entre ces acteurs, indépendamment de la frontière confessionnelle, compromis en faveur duquel l'ensemble des acteurs œuvrerait sinon collectivement, du moins en concomitance.

Système politique consociatif et gestion des conflictualités

C'est donc sur ce travail de gestion du politique en situation conflictuelle par les leaderships libanais que nous avons voulu porter notre regard. Le thème de la reconstruction du compromis libanais au sortir des guerres civiles a fait l'objet de bien des analyses et a souvent été abordé à travers le prisme du traumatisme et de la mémoire de guerre inhibant le déclenchement des violences. C'est en tout cas en ce sens qu'est interprétée la formule « ni vainqueurs, ni vaincus » issue de la loi d'amnistie générale décrétée en août 1991, ouvrant paradoxalement la voie à une période d'amnésie étatique et d'hypermnésie civile¹⁴. Alors que chaque Libanais est en mesure de raconter une anecdote liée à la guerre, la politique officielle du gouvernement libanais ne laisse en revanche aucune place au travail de mémoire, dans une optique d'endiguement de ces

¹² « Au Liban, 11 attentats entre 2013 et 2015 », *Slate*, 18 janvier 2016, disponible sur internet : <http://www.slate.fr/story/112871/onze-attentats-entre-2013-et-2015>, consulté le 18/01/16.

¹³ Elizabeth PICARD, « Liban, un équilibre précaire », *Questions internationales*, La Documentation française, 2008, pp. 89-99.

¹⁴ « *Au couple communément admis et repris comme un cliché, d'amnistie-amnésie, il conviendrait peut-être d'en substituer un autre, celui d'amnistie-anamnèse (cette dernière étant un refus quasi clinique d'oublier). Car si l'amnistie est nécessaire au dépassement, elle ne saurait lui suffire. Si elle met fin à la guerre, elle ne reconstruit pas la paix. Si elle touche au statut juridique du « guerrier-criminel », elle laisse entière la mémoire du « civil-victime ». Si elle contribue à réaménager l'État, elle ne peut pas recoudre la société* », Joseph BAHOUT, « Du pacte de 1943 à l'Accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in Jean HANNOYER, *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Karthala, Paris, 1999, p. 312. Sur la mémoire de guerre, cf également l'ouvrage de Franck Mermier et Christophe Varin : Franck MERMIER, Christophe VARIN (dir.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, Actes Sud-Sinbad, Arles, 2010, 618 p..

conflictualités. Celles-ci sont ici à la fois entendues comme l'existence d'un ou plusieurs conflits opposant plusieurs acteurs ou groupes sociaux¹⁵, mais également comme potentialité d'affrontements entre ces acteurs ou groupes sociaux, autrement dit comme conflits ouverts ou comme conflits latents. La littérature consacrée au système politique libanais abonde, et tend à mettre en évidence le système particulier de *power-sharing*, au sens lijphartien du terme¹⁶, en mettant en avant ses particularités en termes *consociatifs*¹⁷, préconisant un mode de gouvernement consensuel partant des communautés pour arriver aux arènes institutionnelles¹⁸. Nous ne reviendrons pas sur l'immense littérature consacrée à ces questions¹⁹. Nous sommes néanmoins parti d'elle pour approcher la question de la gestion et de la régulation des conflictualités dans une société pluricommunautaire, par les leaderships au pouvoir.

Notre postulat de départ suppose donc une volonté de régulation des crises par ces leaderships en raison de l'incertitude conjoncturelle dont celles-ci sont porteuses. Ces crises sont ici approchées en tant que « *conjonctures fluides* », pour reprendre la typologie dobrysienne²⁰, c'est-à-dire des conjonctures entraînant potentiellement un bouleversement des systèmes encadrant les rapports de domination entre acteurs sociaux, et susceptibles d'entraîner également l'émergence, la disparition ou la transformation de certaines catégories d'acteurs. Ce type de conjonctures est particulièrement observable lorsque les mobilisations et les actions sont entreprises par divers acteurs de divers champs (Dobry parlera de « *secteurs* »)²¹. Ces crises seraient donc des moments d'incertitudes d'autant plus honnies par les leaders qu'elles seraient susceptibles de remettre en cause « l'équilibre consociatif » âprement renégocié à l'issue de la signature des Accords de Taëf. Cet équilibre assure non seulement aux leaders, chefs de partis, et miliciens reconvertis, un système leur assurant un contrôle de l'ordre social issu de la fin des conflits civils en 1990, mais également l'acquisition d'un capital symbolique nécessaire à la préservation de leur statut de dominant au sein de cet ordre social. Celui-ci se caractérise à la fois par l'ensemble des rapports entre acteurs sociaux, et plus particulièrement des rapports de domination issus de la détention de capitaux symboliques par les acteurs, mais également par l'ensemble des règles régissant ces rapports, créant ainsi un système

¹⁵ Lewis COSER, *Les fonctions du conflit social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, 183 p..

¹⁶ Arend LIJPHART A., *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, Yale University Press, New Haven, 1977, 248 p..

¹⁷ Kamal SALIBI, *A house in many mansions*, University of California Press, California, 1990, 254 p..

¹⁸ Michel CHIHA, *Liban d'aujourd'hui*, Beyrouth, Fondation Chiha, 1942, 84 p..

¹⁹ Cf Bibliographie.

²⁰ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009, 324 p..

²¹ « On appellera enfin [...] conjonctures politiques fluides la classe particulière de conjonctures critiques qui correspond à des transformations d'état des systèmes complexes lorsque ces systèmes sont soumis à des mobilisations multisectorielles. Ces conjonctures fluides se spécifient par une dynamique sociale et des jeux tactiques structurellement définis originaux, c'est-à-dire qui ne sauraient se ramener à la logique binaire du sens commun sociologique, l'opposition de la routine et de la stabilité politique d'une part, de la désintégration sociale et du règne de la violence de l'autre », in Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit., p. 36.

normé de reconnaissance de la valeur symbolique de ces capitaux, et donc, par extension, des rapports de domination s'exerçant au sein des différents champs.

Transformation et actualisation des figures du leadership au Liban : le choix des acteurs

Dès lors, si tant est que nous souhaitons porter le regard sur ce travail de gestion du politique par les leaderships, sur quels acteurs porter le regard ? La dramatique expérience que furent les conflits civils au Liban fut un triste laboratoire ayant néanmoins permis un travail conséquent sur la pratique du leadership dans les sociétés à forte conflictualité au Proche et Moyen-Orient d'une part, mais également sur les transformations de ce leadership en situation de conflit. La figure du *za'im*, en particulier dans le cas libanais, a fait l'objet de nombreuses études, de diverses actualisations, avant d'être petit à petit remise en cause. Le terrain libanais a notamment permis à Arnold Hottinger de forger une définition structurée et relativement précise du *za'im* : « *Un za'im, dans le sens spécifiquement libanais et contemporain, est un leader politique qui jouit du soutien d'une communauté localement circonscrite et qui préserve son appui en favorisant ou en semblant favoriser les intérêts du plus grand nombre de membres possible de sa clientèle* »²². La figure du *za'im* relève donc de plusieurs critères si l'on reprend la typologie de Hottinger : le rattachement à une « famille » de notable, l'héritage charismatique qui en découle, mais également l'inscription dans une localité (village région), et plus largement dans une communauté. À ce titre, les noms de Salam, Gemayel, Frangié ou encore Arslan et Joumblatt, semblent correspondre à cette définition, bien que Hottinger opère une distinction entre le *za'im* rural et le *za'im* urbain. En effet, alors que le premier bénéficie d'une clientèle localement circonscrite, dont la proximité géographique avec le *za'im* favorise l'entretien du système clientélaire sur lequel repose l'autorité du chef, le second se doit néanmoins de construire sa clientèle au moyen d'une idéologie « *à même de cimenter un large groupe de partisans* »²³, notamment par le biais d'une structure partisane. L'exode rural que connaît le Mont-Liban à partir du milieu du XIX^{ème} siècle entraîne avec lui l'émergence de nouvelles figures de leadership, transformation accentuée par la création de l'État libanais en 1920²⁴ et du Liban constitutionnel dans les années 1940. De « seigneur de guerre » ou héritier d'une tradition « féodale », le *za'im* devient donc chef de parti, acteur institutionnel et entrepreneur de cause. Mais c'est surtout la période des conflits civils, s'étendant d'avril 1975 à octobre 1990, qui apporte son lot de bouleversements dans la composition de la *za'ama* (leadership). La *conjoncture fluide* que

²² Arnold HOTTINGER, « Zu'amâ' in historical Perspective », in Leonard BINDER (Ed.), *Politics in Lebanon*, John Wiley and Sons, New York, 1966, p. 85.

²³ Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, « Introduction », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, Karthala-IFPO-IISMM, Paris-Beyrouth, 2012, p. 11.

²⁴ Rassemblant dès lors le Mont-Liban, la côte de Tyr à Tripoli, l'enclave beyrouthine, ainsi que la vallée de la Békaa (la création de l'entité libanaise fera l'objet d'une étude plus approfondie, cf infra).

constitue cette période se caractérise à la fois par la disparition de certains leaders, leur cooptation ou leur suppression par d'autres, et l'émergence enfin de nouveaux types de leaders, reposant sur des ressorts différents de ceux de leurs prédécesseurs : les profils de Nabih Berri, au sein de la communauté chiite, de Samir Geagea côté maronite, ou encore de Rafic Hariri pour les sunnites, témoignent de ces bouleversements. Alors que le premier n'est pas l'héritier d'une grande famille et doit sa montée en puissance aux opportunités au sein du mouvement chiite Amal²⁵, le deuxième émerge à la faveur des rivalités interchrétiennes conduisant à la formation puis à l'autonomisation de la milice des Forces Libanaises (F.L.). En revanche, ce sont les opportunités économiques et financières, notamment dans le domaine de l'immobilier, qui permettent à Rafic Hariri de s'imposer à la tête d'un leadership sunnite beyrouthin n'ayant, jusqu'à présent, jamais connu de situation de monopole. Ceci explique notamment les diverses actualisations de la figure du *za'im* caractérisant la littérature scientifique post-guerres civiles. Elizabeth Picard questionne notamment la pertinence de cette notion en interrogeant ces différents avatars au sortir des conflits civils²⁶ : les nouvelles notabilités issues de cette période, et ayant émergé à la faveur des reconfigurations de leaderships. Si ces notabilités supposent toujours l'existence d'une machine clientélaire, dont Michael Johnson avait déjà caractérisé les rouages et les dynamiques dans le cas des leaders sunnites beyrouthins²⁷, les ressorts internes contribuant à mobiliser cette clientèle ont néanmoins évolué avec la formation de structures partisans modernes entraînant « *la substitution à la za'âma notabiliaire et quasi héréditaire d'un leadership d'un nouveau type, fondé sur une légitimité charismatique et rationnelle tout à la fois* »²⁸. La légitimité du *za'im* tient donc désormais autant des qualités personnelles que des « *opportunités politiques qui lui permettent d'asseoir son pouvoir* »²⁹. Enfin, notons le travail d'actualisation mené sous la direction de Franck Mermier et Sabrina Mervin, dans le cadre d'un ouvrage collectif paru en 2012³⁰. Les contributions des auteurs ont ici pour objectif d'interroger la notion de leadership au Liban, tant dans sa construction et son entretien, que dans le rapport qu'entretient le *za'im* avec ses partisans. Ce travail collectif marque assurément une nouvelle étape dans l'approche des leaderships au Liban, et dans la région proche-orientale plus généralement, en ce sens qu'il porte enfin le regard non plus uniquement sur le leader, ni même sur les structures qui portent son charisme, mais également sur les partisans, acteurs réhabilités au sein

²⁵ Et notamment à la disparition de son chef historique, l'imam Moussa Sadr.

²⁶ Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2001, pp. 157-172.

²⁷ Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, Ithaca Press, Londres, 1986, 243 p..

²⁸ Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, opus cité, p. 168.

²⁹ *Ibidem*, p. 171.

³⁰ Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit..

de la relation de domination. La focale est donc portée sur les échelles nationale mais également locale, au sein desquelles s'opère, se crée et s'entretient la relation du chef aux *followers*.

Dans le cadre de notre travail sur la gestion du politique par les leaders libanais, la question du choix des acteurs, et donc, par corolaire, du choix du champ sur lequel nous pencher, s'est naturellement posée. Nous venons de souligner l'importance, tant quantitative que qualitative, des travaux ayant été consacrés à la question du leadership politique, et plus particulièrement du leader, tant à travers la construction de son leadership, la mise en place d'un système clientélaire, que dans sa relation avec la base partisane. Il est en revanche assez frappant de constater la relative pauvreté quantitative de travaux consacrés au leadership religieux et à son implication politique, notamment dans le cas libanais. Le cas chiite permet, à ce titre, d'extraire quelques illustrations empiriques caractéristiques, et ce, depuis les années 1960 et le militantisme politique de l'imam Sadr. De même, le déficit de leadership politique caractérisant la communauté maronite dans les années 1990, a contribué à amener le regard de spécialistes sur le rôle endossé par le Patriarche maronite. Néanmoins, la littérature scientifique demeure encore relativement pauvre dès lors qu'il s'agit d'approcher le leadership religieux sous l'angle de la sociologie politique, et plus particulièrement les leaders religieux institutionnalisés, c'est-à-dire membres d'une hiérarchie cléricale rassemblée au sein d'instances faisant l'objet d'une reconnaissance au sein du champ religieux mais également de la part des acteurs étatiques. Les acteurs religieux radicalisés font quant à eux l'objet d'un intérêt de plus en plus croissant à l'heure de l'émergence des mouvements extrémistes et fondamentalistes religieux³¹.

Nous avons donc souhaité ici nous concentrer sur une catégorie d'acteurs bien particulière, celle des leaders religieux, en ambitionnant humblement de transcender la barrière qui les sépare bien souvent du champ politique dans la plupart des écrits consacrés à la chose politique au Liban. En effet, l'ouvrage collectif de Franck Mermier et Sabrina Mervin, que nous citons précédemment, accorde certes une partie de ses contributions à la question des « *sphères religieuses* », avec notamment une analyse de Fiona McCallum sur le rôle du patriarcat maronite³², mais le champ religieux fait ici l'objet d'une partie distincte, opérant une séparation assez rigide entre les arènes politiques et religieuses, en particulier sur la question des dynamiques d'exercice du leadership, laissant supposer que celles-ci ne sauraient être approchées par les mêmes outils que le leadership des acteurs politiques. Nous abondons dans le sens d'Elizabeth Picard qui, dans un commentaire de cet ouvrage collectif, souligne que « [ce choix] suscite quelque perplexité car il est ici question du Liban, pays où les institutions entretiennent une confusion des rôles politiques et religieux, comme

³¹ On notera notamment, parmi tant d'autres, le travail de Bernard Rougier sur le fondamentalisme sunnite, notamment sur le terrain libanais : Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, PUF, Paris, 2004, 262 p. ; Bernard ROUGIER, *L'Oumma en fragment : contrôler le sunnisme au Liban*, PUF, Paris, 2011, 247 p..

³² Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p.. 353-375.

en témoignent les tentations et les tentatives récurrentes des patriarches maronites de se substituer aux leaders chrétiens laïcs dans les périodes de crise, au point de mettre en danger leur autorité spirituelle. Cette confusion des postures et des interprétations par les acteurs ne devrait pas entraîner une confusion analytique ; dans toutes les confessions, y compris dans la communauté chiite, le leadership du clerc et les rites d'adhésion collective à ce leadership relèvent bien du processus de construction du lien politique même s'ils font appel à des ressources religieuses spécifiques. Il aurait donc été heuristique de banaliser ce type d'exercice du leadership en traitant des modes d'adhésion des partisans avec les mêmes critères, la même démarche anthropologique et les mêmes instruments d'analyse que pour les « laïcs » »³³. C'est donc cette « banalisation » de l'exercice d'un leadership – certes particulier car mobilisant des capitaux propres à son champ – que nous tentons d'entreprendre ici.

Transcender le communautarisme et éviter les écueils : comment superposer les grilles de lecture ?

Notre démarche s'inscrit enfin dans une perspective respectant certes les affiliations confessionnelles de nos acteurs, mais tentant néanmoins de transcender ces particularismes en empêchant ces délimitations d'aboutir à une énième lecture du politique au Liban sous le prisme du communautarisme. Il s'agit donc d'observer ces acteurs à la fois dans leurs actions au sein d'un système à l'échelle nationale d'une part, tout en gardant également un œil attentif aux dynamiques intra-communautaires. En résumé, nous nous penchons sur ce que l'on peut qualifier de « société libanaise » dans son ensemble, mais également sur les (micro-) sociétés confessionnelles, que nous entendons au moins autant comme des groupes confessionnels que comme des « *communautés idéologiques* », au sens de Maxime Rodinson, c'est-à-dire des groupes mobilisant des ressources d'ordre idéologique, comme tout groupe politique, et non uniquement confessionnel. Ainsi, pour reprendre Rodinson, le système politique consociatif figé, sacralisé, et précairement stabilisé, ne ferait que renforcer l'omnipotence de ce qu'il appelle les « *communautés idéologiques religieuses libanaises* »³⁴ dans la pratique du politique et la fabrique des identités. Maxime Rodinson avait entamé ce travail, amenant à repenser le rapport entre politique et religion dans le maintien des allégeances aux diverses communautés libanaises : « *la dévotion [...] à la nation-confession cumule les motivations idéologiques* », nous dit-il³⁵. Son analyse demeure néanmoins focalisée sur la

³³ Elizabeth PICARD, « Franck Mermier et Sabrina Mervin (dir.) Leaders et partisans au Liban, Paris, Karthala-IISMM/Beyrouth, IFPO, 2012, 496 pages », *Critique internationale*, 2013/3, N°60, pages 169-173.

³⁴ Maxime RODINSON, « Qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? », in Maxime RODINSON, *L'Islam, politique et croyance*, Fayard, Paris, 1993, 333 p..

³⁵ *Ibid.*, p. 171.

dimension communautaire de ces identités partagées, c'est en son sens qu'il convient de comprendre les termes de « *motivations idéologiques* ».

La démarche est donc multiple : interroger le travail de gestion du politique par des leaders religieux, au moyen des outils de la science politique, dans une société au sein de laquelle s'expriment diverses conflictualités, tout en essayant de s'affranchir des grilles de lecture confessionnelles. Il s'agit donc également d'éviter un certain nombre d'écueils ou d'erreurs d'appréciation dans l'approche des dynamiques internes à la société libanaise. La focalisation sur le facteur confessionnel conduit notamment à considérer cette société comme une agglomération de groupes autonomes dans leurs fonctionnements, dont les élites ne seraient en relation que dans le cadre de négociations de postes et de portefeuilles ministériels, conformément aux principes du *consociativisme*. Elle conduit également à hypostasier à outrance une frontière islamo-chrétienne conditionnant non seulement les rapports entre les leaderships communautaires, mais également les dynamiques internes à ces groupes, comme le rapport des chefs religieux aux institutions étatiques ou encore les stratégies d'alliance parlementaire des acteurs politiques. Or, appliquer une grille de lecture confessionnelle se heurte inévitablement aux constants revers d'alliance et revirements stratégiques des acteurs politiques, en particulier en milieu dit « chrétien » : comment dès lors expliquer l'alliance des F.L. avec le Courant du Futur haririste, et celle du Courant Patriotique Libre (C.P.L., aouniste) avec le Hezbollah au sein de blocs d'alliance rivaux ? Comment expliquer le soutien inopiné de Saad Hariri à la candidature du général Aoun en septembre 2016 ? Toutefois, lire les dynamiques des rapports entre leaderships selon une logique partisane permet certes d'interroger ces micro-sociétés que sont les partis et mouvements, chevilles ouvrières d'un système clientéliste libanais, mais peut éventuellement contribuer à cristalliser les rivalités inter-partisanes plus que de raison : l'entrepreneuriat de cause à la base de chaque mouvement politique, et attaché également à la personne d'un leader, peut sembler un autre frein aux revirements stratégiques et ne saurait traduire la plasticité des dynamiques politiques au Liban. L'exemple chrétien est, encore une fois, très parlant : les F.L. de Samir Geagea et le C.P.L. de Michel Aoun apparaissent dès lors comme deux formations rivales, malgré leur caractère essentiellement « chrétien », du fait du lourd passif entre leurs deux leaders³⁶. Mais comment expliquer la réconciliation négociée entre ces deux partis et concrétisée en janvier 2016 ?

Loin de nier la pertinence de ces grilles de lecture, l'objectif ne serait donc pas de les nier, ou de n'en choisir qu'une, mais davantage de les combiner. Tant aux échelles de la localité, de la communauté, ou du parti, qu'aux échelles nationale voire régionale, il existe plusieurs Liban articulant ces différentes grammaires. De même, ériger le groupe, ou les groupes, comme entités

³⁶ Rappelons que la guerre entre l'armée libanaise, dirigée par Aoun, et les F.L., sous la coupe de Geagea, entre 1989 et 1990, constitue l'un des épisodes les plus sanglants de la guerre civile libanaise.

premières de nos analyses, conduirait inévitablement à supposer d'une part une frontière immuable entre l'État et la société, d'autre part de nier l'existence d'une société civile libanaise qui serait intégralement cooptée au sein de structures communautaires et/ou partisans. Nous osons, à la suite d'Isabelle Rivoal³⁷, qualifier le Liban de société non hobbesienne, en ce sens que cette frontière entre État et société apparaît très ténue : créé, en quelque sorte, par les communautés et pour les communautés, l'État libanais contemporain serait en réalité cette coquille vide, investie par des acteurs politiques usant de cette arène institutionnelle pour défendre les intérêts de leur clientèle, que celle-ci soit communautaire ou partisane³⁸. Dès lors, cette plasticité des instances étatiques façonnées en fonction des intérêts des différents leaderships communautaires, assure le monopole de ces derniers sur les processus de négociation politique. Toute conjoncture portant en elle une remise en cause potentielle du système consociatif libanais et de la répartition des équilibres communautaires, mais également partisans, fait donc l'objet d'une négociation non pas des règles du jeu, mais plutôt des équilibres au sein de ce système intercommunautaire. L'exemple le plus typique, mais également le plus parlant, est indéniablement celui des Accords de Taëf, négociés par – pour ne pas dire « imposés à » – les acteurs des conflits libanais. Le déséquilibre entre les communautés chrétiennes et musulmanes, notamment au niveau de la répartition des sièges parlementaires³⁹, constituait un des points focalisateurs des revendications d'une partie de la rue musulmane, et un répertoire d'action ayant permis sa mobilisation. À l'issue de quinze années meurtrières, le Document d'Entente Nationale négocié à Taëf (Arabie Saoudite) n'entreprend pourtant aucunement de remettre en question le système consociatif, mais simplement d'en renégocier les équilibres : la représentation s'opère désormais à égalité pour chrétiens et musulmans, alors qu'une partie des prérogatives présidentielles – ce poste étant traditionnellement dévolu à un chrétien – se voit transférée au Premier ministre – traditionnellement musulman sunnite⁴⁰. Il s'agit donc bel et bien de sauvegarder le système consociatif assurant aux communautés une représentation proportionnelle à leur poids démographique supposé⁴¹, l'impératif de conservation étant dès lors tacitement érigé en principe inviolable. Cette conservation suppose donc le maintien des droits des communautés dans le domaine politique, mais également juridique, dont

³⁷ Isabelle RIVOAL, « Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 138.

³⁸ Sur les perspectives clientélistes dans la pratique du politique au Liban cf Michael GILSENAN, « Against Patron-Client Relations », in Ernest GELLNER, John WATERBURY (Eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres, 1977, pp. 167-184.

³⁹ Rappelons que, jusqu'en 1990 et la signature du Document d'Entente Nationale, la répartition des sièges parlementaires s'effectuait selon un rapport de cinq députés chrétiens pour quatre députés musulmans. Nous caractériserons ultérieurement et plus précisément le fonctionnement du système politique libanais. Cf supra.

⁴⁰ Pour une analyse du texte des Accords et de ses conséquences, cf Joseph MAILA, « Le « Document d'Entente Nationale ». Un commentaire », in *Les Cahiers de l'Orient*, 4^e semestre 1989-1^{er} semestre 1990, Numéro 16-17, pp. 135-217. Pour une analyse du contexte politique libanais post-guerres civiles, cf Carole DAGHER, *Bring down the walls : Lebanon's post-war challenges*, Saint Martin's Press, New York, 2000, 248 p.

⁴¹ Le dernier recensement officiel sur lequel repose cette répartition datant néanmoins de 1932.

les instances communautaires, juridiquement reconnues par l'État, se font les garantes. C'est au sein de ces dernières que s'opère en définitive le travail de conservation sous l'impulsion des acteurs religieux qui apparaissent dès lors comme les garde-fous de tout bouleversement potentiel. Si les instances communautaires, et les structures partisans qui en épousent les contours, investissent la société libanaise, les pratiques sociales, mais également les modes de représentation, les identités collectives ou les dynamiques de légitimation de l'autorité, c'est en grande partie grâce au cadre juridique, mais également moral, garanti par les instances religieuses et les acteurs qui les composent : ils font et préservent le système politique et social libanais, tant dans la pratique du pouvoir, que dans l'organisation des rapports au sein de la société.

Les artisans du consociativisme, les acteurs de la négociation : caractérisation et travail définitionnel des acteurs du terrain

Travailler sur les dynamiques de préservation de l'ordre social et politique à travers le prisme des acteurs religieux, c'est donc identifier les processus et les actions participant à ce travail de conservation et d'encadrement de la société en s'affranchissant des grilles de lecture clientélistes, plaçant la relation patron-client au centre des rapports politiques au Liban, et plus largement dans la région proche et moyen-orientale. En supposant que ces acteurs religieux institutionnalisés ne disposent pas de clientèle à proprement parler, ni de structures susceptibles d'organiser ou de mobiliser cette clientèle, il s'agit donc de mettre en exergue les dynamiques permettant à ces acteurs de palier à l'absence d'ingénierie clientélaire par la détention d'un capital symbolique fort, non pas inhérent à l'acteur, mais plutôt attaché à la fonction qu'il occupe, aux instances qu'il intègre, et au rôle dévolu à celles-ci au sein de l'ordre politique. Mais il s'agit également de cibler les lieux de rencontre entre les hiérarchies religieuses des différentes communautés, car c'est en ces lieux, au sein de ces arènes, que se négocient implicitement le consociativisme et son maintien, et que se construit le point de rencontre entre ces différents groupes (et donc ces différentes libanités), ce « pont de la Drina » sur la *kapia*⁴² duquel les acteurs de la société se croisent et, le cas échéant, échangent⁴³.

Il convient dès lors de caractériser plus précisément notre objet d'étude ainsi que les acteurs qui constituent notre terrain. La question s'est posée de savoir comment approcher cette catégorie d'acteurs bien particuliers que sont les chefs religieux. Il a fallu dans un premier temps définir le chef religieux, et nous avons ici opté pour une définition large et volontairement généraliste pour pouvoir ensuite définir nos acteurs non pas selon des critères exclusivement religieux, mais plutôt

⁴² Dans l'architecture ottomane, espace, terrasse, situé généralement sur un point de passage (porte, pont, etc...).

⁴³ Cf Ivo ANDRIC, *Le Pont sur la Drina*, Le Livre de Poche, Paris, 1999, 380 p..

selon des caractéristiques davantage politiques. Le chef religieux serait donc l'acteur du champ religieux bénéficiant d'une position d'autorité, investissant une fonction définie au sein de la hiérarchie cléricale institutionnalisée, étant reconnu comme membre de cette hiérarchie, et ayant donc légitimité à exercer son autorité dans le champ. Si cette définition demeure relativement floue, elle nous permet néanmoins, dans un premier temps d'écarter les acteurs « autoproclamés », que nous préférons qualifier d'*outsiders*. Ces derniers seraient donc des acteurs ne faisant pas partie d'une hiérarchie cléricale institutionnalisée, ce qui constitue la pierre d'achoppement sur laquelle bute leur légitimité : si les *outsiders* sont perçus en tant que tels, c'est en partie parce qu'ils sont exclus des instances, des structures officielles, des institutions juridiquement reconnues par le ou les États comme étant des structures de concentration et d'exercice du pouvoir religieux, soit parce qu'ils ne se sont pas formés au sein de ces instances, soit parce qu'ils n'exercent pas au sein de celles-ci. Nous avons bien souligné que celles-ci sont des institutions juridiquement reconnues par le ou les États, ce qui laisse dès lors supposer la question du lien à l'État dans la catégorisation des acteurs : c'est en définitive l'État qui donne ici une caution juridique et institutionnelle aux instances et aux acteurs qui les investissent. Cette reconnaissance juridique est en effet la seule ressource légitimante différenciant les acteurs institutionnels des *outsiders*⁴⁴ : cette juridicisation du statut devient la norme indispensable à l'intégration dans un champ religieux institutionnalisé, tout acteur hors de cette norme devenant nécessairement *outsider*⁴⁵.

Le deuxième critère conditionnant le choix de ces acteurs religieux institutionnalisés est leur poids dans la formation du système multiconfessionnel libanais. Nous reviendrons, dans le corps de notre analyse, sur le contexte socio-historique ayant abouti à la formation du système politique libanais contemporain, pour constater le rôle central que les chefs religieux communautaires, et plus particulièrement le Patriarche maronite et le Mufti sunnite, ont joué dans la construction de ce modèle consociatif. Celui-ci s'est, en effet, formé autour d'un condominium des élites politiques chrétiennes et musulmanes (surtout sunnites), désireuses néanmoins de se poser en tant que représentantes de leurs communautés respectives. La mise en place d'un système de répartition des prérogatives et postes administratifs entre chrétiens et musulmans supposait donc l'aval et la bénédiction des chefs religieux à la tête des hiérarchies cléricales communautaires. Ainsi, le travail militant du Patriarche pour la création d'une entité libanaise agrandie rassemblant les trois ensembles que sont la côte ouest, le Mont-Liban et la plaine de la Békaa, mais également le ralliement des autorités sunnites à l'idée de cette création et d'une constitution multi-communautaire (et non exclusivement musulmane), participent non seulement du processus de

⁴⁴ Les seconds, comme les premiers, peuvent bénéficier d'un charisme personnel ou situationnel suscitant l'adhésion des croyants, ou se poser en héritier de prédécesseurs illustres.

⁴⁵ Entendu donc ici au sens d'Howard Becker, cf Howard BECKER, *Outsiders : étude de sociologie de la déviance*, Editions Métailié, Paris, 1985, 247 p..

légitimation de cette création, mais confèrent également aux instances religieuses « officielles » le rôle de garantes du système. Les acteurs religieux institutionnalisés sont donc en première ligne du travail de conservation d'un ordre social et politique âprement négocié au cours des années 1920, 1930 et 1940.

La question s'est ensuite posée de la qualification de nos acteurs de terrain. Nous nous intéressons donc exclusivement à une catégorie d'acteurs politiques bien spécifique, les élites religieuses en tant qu'acteurs institutionnalisés, c'est à dire membres des structures officiellement reconnues par les instances étatiques, comme nous venons de le souligner, et impliquées dans la gestion des affaires internes de leurs communautés, notamment par le biais d'un contrôle du droit communautaire, comme nous le verrons ultérieurement. Ces acteurs jouent également le rôle de représentants de leurs communautés respectives, en ce sens qu'ils sont les dépositaires historiques de l'identité communautaire. Ceci est particulièrement observable dans le cas chrétien, et plus spécifiquement chrétien maronite. Enfin, nous l'avons également évoqué, ils sont les garants de l'équilibre confessionnel autour duquel s'articule le système politique libanais.

Mais surtout, ces acteurs et leurs actions et interactions ont un cadre particulier : le système politique libanais, qui repose sur une répartition des prérogatives et hautes fonctions institutionnelles entre les ressortissants des différentes communautés, dans les champs politiques et sécuritaires notamment. Le Pacte national de 1943, conclu tacitement entre Béchara El Khoury et Riyad El Solh, suppose la répartition de ce qu'il est convenu d'appeler la « troïka présidentielle »⁴⁶ entre les ressortissants des communautés maronite, sunnite et chiite⁴⁷. La direction de l'armée, quant à elle, revient à un chrétien maronite et celle des Forces de Sécurité Intérieure (F.S.I.) à un sunnite. La répartition des sièges parlementaires entre chrétiens et musulmans s'effectue, nous l'avons indiqué, à égalité entre chrétiens et musulmans depuis 1990. Il s'agit donc d'un système politique consacrant l'identité communautaire comme référence à la base de la praxis politique, et conférant donc une place centrale aux instances religieuses en tant qu'instances de préservation et de conservation du statu quo politique et sociétal.

Quelles élites pour quels champs ?

Nous nous concentrons donc sur la haute hiérarchie cléricale libanaise, présente au sein des instances religieuses officielles, et donc en première ligne de ce travail de gestion du politique et d'organisation des rapports sociaux, mais également de légitimation du système libanais d'équilibre entre les groupes communautaires. Dès lors, un double questionnement se pose : comment qualifier

⁴⁶ La Présidence de la République, celle du Conseil et celle du Parlement.

⁴⁷ Notons que le Pacte de 1943 ne concerne initialement que les Présidences de la République et du Conseil. La pratique consacrera l'octroi de celle du Parlement à un ressortissant de la communauté chiite.

ces acteurs, comment les nommer ? Quelle frontière instaurer dans le choix de ces acteurs, doit-on se limiter uniquement aux clercs ? Répondre à ces questions suppose donc de caractériser plus avant nos acteurs, et implique un enjeu de définition. La question s'est plus d'une fois posée de savoir quel terme employer pour désigner ces acteurs dominants dans le champ religieux. Il ne fait aucun doute que nous entreprenons ici une démarche propre à la sociologie des élites, en ce sens que nous entendons nous pencher sur les dynamiques conditionnant l'action d'un groupe social de dominants. Nos acteurs sont donc membres d'une élite (l'élite religieuse), c'est-à-dire d'un groupe d'acteurs occupant une fonction dominante au sein de la société en raison de qualités particulières, valorisées et reconnues en tant que telles au sein de la société⁴⁸, ici la détention d'une légitimité à représenter le groupe (*i.e.* la communauté), d'un savoir religieux sanctionné par un *cursus honorum* (universitaire et professionnel), et une institutionnalisation par les instances étatiques le cas échéant. Notons toutefois que la désignation de nos acteurs par le terme d'« élite » n'a pas systématiquement fait l'unanimité auprès de certains de nos interlocuteurs (positionnées hors du champ religieux, et de ce groupe d'élite), ce qui nous a poussé, à un moment donné, à interroger la pertinence de ce qualificatif⁴⁹. Nous y sommes néanmoins rapidement revenus.

Il convient également de souligner la dimension systémique caractérisant ces élites. Ayant pour la plupart un parcours, une origine et une formation identiques, ces élites se retrouvent dans des lieux au sein desquels les réseaux relationnels se forment, et où se rencontrent également les élites de divers champs, notamment religieux et politique. Une perspective plus moniste dans cette approche des élites, et dans la lignée des conceptions forgées par Charles Wright Mills⁵⁰, nous pousse à mettre en exergue la « *profonde unité de la classe dirigeante [s'appuyant] sur l'existence d'une communauté d'objectifs fondamentaux. [...] En d'autres termes, les catégories bénéficiaires de l'ordre social en vigueur ont fatalement un intérêt décisif à sa conservation et à sa reproduction* »⁵¹. C'est cette communauté d'intérêts, ainsi que le travail de défense de ceux-ci par le groupe dans son ensemble, qui nous amènent également à avancer la notion d'*establishment* pour qualifier ces acteurs. Cette notion implique en elle-même le travail de conservation des intérêts.

Un autre travail de définition, plus poussé, conduit à s'interroger plus avant sur la caractérisation de ces acteurs. Des élites, certes, mais quelles élites ? Pour ce faire, nous avons choisi de reprendre les catégories forgées par Günter Endruweit dans son ouvrage *Beiträge zur*

⁴⁸ Pour une définition sociologique de la notion d'élite, on pourra se référer à Olivier NAY, Guy CARCASSONNE, Françoise DREYFUS, *Lexique de science politique*, Dalloz, Paris, 2017, p. 191 ; Paul BACOT, *Guide de sociologie politique*, Ellipses, Paris, 2016, p. 207. Mais également Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, L.G.D.J., Paris, 2014, pp. 490-493 ; Jacques LAGROYE, Bastien FRANÇOIS, Frédéric SAWICKI, *Sociologie politique*, Presses de Sciences Po, Dalloz, Paris, 2012, pp. 510-514.

⁴⁹ Entretien avec Masoud Daher, professeur d'Histoire à l'Université Libanaise, réalisé le à Beyrouth, le 07/07/15.

⁵⁰ Charles WRIGHT MILLS, *L'élite au pouvoir*, Agone, Marseille, 2012, 580 p..

⁵¹ Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, *op. cit.*, p. 493.

Soziologie (1997) et reprise par Jacques Coenen-Huther⁵², que nous tentons également de décroiser. Nos acteurs sont exclusivement des acteurs institutionnels, des membres des instances religieuses juridiquement reconnus, d'une part, donc des membres d'une « *élite de position* », définie par les postes de décision que ses ressortissants occupent. Il s'agit ici du premier critère discriminant, tant pour les acteurs religieux – car l'occupation d'un poste permet d'avoir accès à une position de pouvoir au sein des instances garantes de l'équilibre interconfessionnel – que pour les acteurs du champ politique, dont la détention d'un poste induit la mainmise sur des ressources (économiques et symboliques) permettant le maintien d'un système clientélaire. Mais il s'agit également d'une « *élite de fonction* », c'est-à-dire ayant prise sur les processus sociaux et exerçant une influence sur ces processus sociaux. Le choix de cette deuxième catégorie nous permet de transcender le champ uniquement religieux, pour inclure les acteurs se situant au croisement des champs religieux et politique et/ou membres de la notabilité. Sont donc inclus dans cette catégorie non seulement les acteurs religieux institutionnalisés, mais également les proches conseillers de ces acteurs, hors hiérarchie cléricale, donc des acteurs politiques proches des acteurs religieux, conseillers des chefs religieux, mais également les notables siégeant parfois au sein des instances religieuses⁵³. Ceci est surtout observable dans le cas musulman sunnite où le Conseil électif du Mufti de la République, comme nous le verrons, regroupe à la fois les membres du corps cléricale sunnite, mais également les notables (avocats, juges, directeurs de fondation, professeurs des universités...) et hommes politiques dominant le champ communautaire. Il s'agit donc, en définitive, d'« *élites porteuses de valeurs* », c'est-à-dire, selon Endruweit, des élites représentant, incarnant, reproduisant et promouvant un système de valeurs morales perçues comme dominantes au sein du système politique et de la société libanaise.

Notons enfin que tant la notion d'*élite* que celle d'*establishment* constituent des concepts éminents, en ce sens qu'elles sont reprises et employées au sein même du champ des acteurs que nous étudions. Nous avons, en effet, entrepris d'interroger les acteurs et de les amener à se qualifier eux-mêmes, sans leur révéler, au premier abord, les dénominations pour lesquelles nous avons opté. Force est de constater que ces deux notions sont celles qui demeurent, de loin, les plus employées par les acteurs eux-mêmes, renforçant notre intérêt à les retenir.

⁵² Jacques COENEN-HUTHER, *Sociologie des élites*, Armand Colin, Paris, 2004, pp. 104-109.

⁵³ Messieurs Sammak et Fatfat, que nous citons plus haut, correspondent à ces critères.

Le multipositionnement et ses règles tacites comme conditions à l'exercice du leadership religieux au Liban

Dans un pays où politique et confession se confondent au sein même de la constitution régissant son système politique, nos élites, qu'elles appartiennent ou non au corps clérical, sont en définitive des élites multipositionnées sur les deux champs, religieux et politique. Les acteurs religieux sont amenés à se prononcer régulièrement sur les questions politiques, comme en témoigne la couverture médiatique dont leurs déclarations font régulièrement l'objet. Mais leur gestion du politique s'opère également par le biais d'intermédiaires choisis de manière discrétionnaire, ou, bien évidemment, grâce aux relations interpersonnelles et informelles qu'ils entretiennent avec la *za'âma* politique. Opter uniquement pour une observation stricte des acteurs religieux, en excluant leurs partenaires politiques ou, plus importants encore, ces « conseillers de l'ombre », nous contraindrait à omettre un pan important du travail de gestion du politique et de conservation de l'ordre social par ces élites multipositionnées.

C'est sur ce travail de positionnement que nous portons ici le regard, et qu'il convient de caractériser maintenant. L'équilibre consociatif étant au centre du fonctionnement du système politique libanais depuis la constitution du Pacte National de 1943, la gestion du politique (tant par les acteurs religieux que politiques) s'opère davantage par le biais de prises de position, de déclarations symboliques, que par l'entreprise de politiques publiques d'envergure risquant de rompre ce délicat équilibre⁵⁴. Le politique se gère donc par des discours, des prises de parole, écrites ou orales, des mises en scène régies par des codes et des normes spécifiques. Ces positionnements sont ici considérés en tant qu'action, c'est-à-dire en tant que mobilisation par les acteurs, de manière individuelle ou collective, dans la perspective d'un résultat, que nous supposons être la conservation d'un ordre social en vigueur. Cette dernière s'opérant en vase clos au sein de groupes d'élites religieuses, politiques et/ou administratives, ce sont bien les discours officiels qui nous intéressent ici, ceux prononcés sur la scène publique, relayés par les acteurs eux-mêmes, les instances, ou les relais médiatiques, et à destination des homologues institutionnalisés⁵⁵. Il s'agit également de cibler les conditions d'élaboration de ces discours, leur poids dans la construction d'une nation, ou d'une idée nationale, mais également les lieux de circulation des thèmes communs à ces prises de parole, dans une perspective horizontale, c'est-à-dire entre les membres de cette élite. Ces prises de parole, afin d'œuvrer en tant que discours des religieux, se doivent de s'inscrire dans une rhétorique supra-sociale. À l'échelle nationale, contrairement à l'échelle communautaire,

⁵⁴ Ce qui ne nous pousse néanmoins pas à affirmer l'inexistence totale de politiques publiques dans le pays, mais contribue à considérer leur entreprise comme secondaire.

⁵⁵ Et également, notons-le bien que nous nous concentrons ici sur une échelle « nationale », aux acteurs internationaux non-libanais.

le capital symbolique et la légitimité des acteurs à créer et à entretenir un discours des religieux dans le politique supposent donc une absence de clientèle, une dimension suprasociale, pour ne pas uniquement s'adresser à sa communauté. Le discours prononcé au sein de la communauté, et celui porté à l'échelle nationale et à destination des homologues des autres communautés, ne sauraient être exclusivement sectaires. Si cette dynamique est clairement observable dans les cas maronite et même sunnite, elle a fait l'objet d'une évolution progressive dans le cas chiïte, notamment sous l'effet de l'évolution des positions et stratégies politiques du Hezbollah. Néanmoins, dans ce cas, pour se prononcer, il faut surplomber afin également d'être reconnu, par les homologues des autres communautés confessionnelles, comme légitime à produire un discours d'élite et, en définitive, à être membre à part entière de cette élite. Cette dimension n'est d'ailleurs pas inhérente et réductible au seul cas libanais. Surplomber et s'assurer un rôle suprasocial est nécessaire à l'entretien d'une légitimité dès lors qu'autorité politique et autorité religieuse se confondent. Ainsi, le cas des monarchies chérifiennes (Maroc, Jordanie) laisse supposer cette dimension non partisane de souverains se posant également en tant que *amrâ' al mu'minîn* (« commandeurs des croyants »).

Précisons néanmoins qu'il ne s'agit pas là d'une étude de discours à proprement parler, impliquant une dimension linguistique. Si l'étude des mots et de la rhétorique tient une place certaine dans notre étude, ce sont néanmoins les à-côtés qui se révèlent les plus « parlant » : les situations d'énonciation, les contextes politiques, les identités des énonciateurs, les vecteurs utilisés ou encore le respect ou la transgression des règles d'énonciation sont au cœur de notre travail. Il s'agit donc de caractériser un positionnement codifié tant sur le fond (discours, rhétorique, éléments de langage) que sur la forme (fréquence, temps politique dans lequel il s'inscrit, vecteurs utilisés). Enfin, soulignons notre volonté d'inscrire ce travail dans une perspective propre à la sociologie politique, et non aux sciences sociales du religieux. Nous sommes ici en présence d'un discours des religieux dans le politique, et non pas d'un discours religieux en tant que tel. Nous considérons nos acteurs comme disposant d'un capital spécifique à leur champ, et se positionnant dans un champ au sein duquel ils n'agissent pas initialement. Ce capital symbolique spécifique est donc exporté et réinvesti dans le champ politique, et permet un positionnement fort de ces acteurs.

Nos hypothèses doivent évidemment beaucoup aux réflexions et travaux de Gisèle Sapiro, et sur sa déconstruction des frontières symboliques du concept de *champ* forgé par Pierre Bourdieu⁵⁶, assumant leur caractère évolutif en fonction des intérêts des acteurs dominant à autonomiser ce

⁵⁶ Gisèle SAPIRO, « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2013/5, Numéro 200, pp. 70-85 ; sur le concept de *champ*, cf Pierre BOURDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2000, 110 p. ; Pierre BOURDIEU, « Quelques propriétés des champs », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2006, pp. 113-120.

champ⁵⁷. Nous supposons donc que certains champs peuvent donc s'autonomiser, se créer, mais également recouper d'autres champs pour en former un autre. De même, le travail de Luc Boltanski sur le multipositionnement du corps professoral de l'Institut d'Études Politiques de Paris⁵⁸ constitue l'autre enclume sur laquelle nous avons entrepris de forger une partie de nos outils d'analyse. À la suite de ses réflexions, nous supposons également l'extension de la « *surface sociale* » des acteurs, et, par corolaire, des capitaux (symboliques ou non) qu'ils détiennent, comme fonction de leur multipositionnement : « *la surface sociale d'un individu – définie comme la portion de l'espace social qu'il est en mesure de parcourir et de maîtriser en occupant successivement (bien qu'à un rythme souvent très rapide) les différentes positions sociales qu'il serait en droit d'occuper simultanément, à la seule condition de posséder physiquement le don d'ubiquité qui lui est socialement conféré – dépend autant de la dispersion des positions entre les différents champs sociaux que de leur nombre* »⁵⁹. De même, « *tout se passe comme si la surface sociale des individus qui occupent une position dominante dans un champ déterminé, ou, si l'on préfère, leur aptitude à occuper des positions de pouvoir dans d'autres champs, était fonction du degré d'autonomie dont dispose ce champ. En effet, plus un champ est autonome, moins les détenteurs du pouvoir local disposent [...] d'une surface sociale et d'un pouvoir général étendus ; inversement, moins un champ est autonome, plus l'occupation de positions de pouvoir dans ce champ inclut l'occupation de positions de pouvoir dans d'autres champs, l'accroissement du pouvoir local étant ici corrélatif (comme c'est le cas dans le champ politique) d'une augmentation de la surface sociale et du pour général* »⁶⁰. Les champs religieux et politique étant étroitement imbriqués dans le cas libanais, la grille de lecture proposée par Luc Boltanski laisse supposer un véritable impératif positionnel de la part de nos acteurs : au croisement des champs religieux et politiques, le multipositionnement permettrait donc d'accorder travail de conservation de l'ordre social, et accroissement du capital symbolique permettant, en retour, de garantir la légitimité de ce multipositionnement.

Thèse centrale : le positionnement comme condition de la conservation et facteur structurant la formation des champs

Dès lors, nos lecteurs l'auront perçu, il s'agit d'interroger, de tester et d'éprouver la thèse du travail de conservation de ces élites religieuses libanaises. Nous supposons ici que l'implication de ces acteurs dans le champ politique (donc leur multipositionnement), s'il est admis, relève d'un

⁵⁷ Gisèle SAPIRO, « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, op. cit., p. 72.

⁵⁸ Luc BOLTANSKI, « L'espace multipositionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie*, Volume 14, Numéro 1, 1973, pp. 3-26.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

travail de conservation d'un ordre social en vigueur, c'est-à-dire tant de l'organisation politique, sociale et juridique, mais également, et surtout, les rapports de domination au sein de la société. Ce travail de conservation pousserait ces élites religieuses institutionnalisées à honnir toute conjoncture fluide susceptible de remettre en cause l'équilibre consociatif et d'éroder le monopole de ces élites à incarner l'identité de leurs communautés respectives. Cette gestion suppose ainsi la pratique d'un positionnement consensuel à l'échelle nationale tout en modérant les radicalités à l'échelle intra-communautaire⁶¹. Toutefois, un tel travail de conservation de l'ordre social par les élites religieuses ne paraît pas surprenant au regard des travaux que la sociologie politique a déjà accordé à ces questions. En revanche, le positionnement politique de ces acteurs s'exprime dans un contexte de forte conflictualité, structuré par des frontières confessionnelles immuables en apparence, car inscrites jusque dans les textes de droit. L'héritage historique conflictuel a également contribué à cristalliser ces frontières entre groupes communautaires. Néanmoins, le cœur de notre thèse consiste à supposer que ce travail de conservation des élites religieuses permet notamment de transcender, dans une certaine mesure, les particularismes de groupes, et la barrière confessionnelle entre ces acteurs, au nom d'un intérêt commun, le maintien d'un statu quo sociétal. La défense de l'ordre social permettrait donc la création d'un nouveau champ, transcendant les champs politique et religieux, et les champs communautaires, pour se constituer en tant que champ des *élites du pouvoir*, ou des *élites de la conservation*. Au sein de ce champ, les élites religieuses institutionnalisées (mais également, dans une certaine mesure, les élites politiques) agiraient donc en système, c'est-à-dire parfois conjointement, par le biais d'actions, de déclarations ou de manifestations communes, mais également, et surtout, concomitamment, c'est-à-dire chacune de leur côté, chacune selon des dynamiques propres à leur champ d'origine⁶², mais selon une praxis commune, et en respectant des normes communes (tant dans le fond que dans la forme du positionnement). Ce système d'élite, qui suppose une collusion de celles-ci, serait également régi par un *habitus* de classe, agissant donc comme « *structure structurée* »⁶³ et « *structure structurante* »⁶⁴, cadrant et organisant la production d'un discours de la conservation.

⁶¹ Parfois au moyen d'une radicalisation de leurs propres discours, « coupant l'herbe sous le pied des *outsiders* » et répondant aux attentes d'une partie des fidèles. C'est parfois le cas en situation de tension.

⁶² *Id est* leur champ religieux communautaire (chrétien maronite, chrétien orthodoxe, musulman sunnite, musulman chiite, druze, etc...).

⁶³ Car fruit d'une pratique du pouvoir intégrée et convenue depuis la création du Liban constitutionnel.

⁶⁴ Car cette pratique du pouvoir conditionne et cadre la pratique d'un positionnement de consensus.

Questions de recherche

Pour tester cette hypothèse, un certain nombre de questions de recherche doivent être abordées, celles-ci s'organisant autour de trois pôles, pôles ensuite disséminés dans notre plan tout au long de notre analyse.

Le premier s'organise autour de la question des acteurs eux-mêmes. Il s'agit tout d'abord d'observer comment les élites religieuses se forment, se reproduisent et entretiennent leur légitimité. Cette question requiert non seulement d'interroger les acteurs sur leurs parcours, leurs formations, mais également d'essayer autant que possible de cibler les lieux au sein desquels ils évoluent et les structures depuis lesquelles ils se positionnent au sein du champ religieux communautaire. Enfin, il s'agit également d'observer les arènes, symboliques ou non, au sein desquelles les élites religieuses des différentes communautés se rencontrent pour se positionner et reproduire les pratiques qui les caractérisent. La deuxième interrogation a pour objectif de déconstruire la traditionnelle grille de lecture de la *za'âma* dans l'étude des leaderships au Liban, et plus généralement dans la région. Peut-on se poser en tant qu'acteur dans le champ politique en l'absence d'une machine clientélaire au service de sa légitimité ? Cette question implique également de s'interroger sur les sources de la légitimité des acteurs religieux à s'exprimer dans le champ politique, à se multipositionner, mais également sur l'impératif de préservation d'une dimension suprasociale. Elle induit également une troisième interrogation sur la caractérisation du capital nécessaire en vue de la production d'un discours politique légitime. En un mot, qui peut produire ce type de discours, quelles sont les conditions de cette production, tant du point de vue de l'acteur, que de celui du discours lui-même ?

C'est à ce dernier que s'attache le deuxième pôle de nos questions de recherche : le discours. Comment se produit le discours politique ? Cette interrogation suppose de se pencher sur les règles de fond mais également de forme dans l'expression de la parole politique de la part des élites religieuses. Il convient également de questionner les thèmes de ces discours. Quels sont-ils ? Y a-t-il une circulation de ces thèmes, tant verticale (des élites vers la communauté) que, surtout, horizontale (entre les élites elles-mêmes, indépendamment de la barrière confessionnelle) ? Pour cela, force est de constater que l'étude des modalités de production de discours à l'échelle d'une seule communauté, voire de deux communautés appartenant à la même « religion du Livre » (deux communautés chrétiennes, ou deux musulmanes par exemple) ne suffit pas, il faut transcender la barrière confessionnelle. Cela implique également d'observer un tant soit peu la récurrence des thèmes, mais également des mots, entre les discours d'acteurs. À quel niveau ce type de discours opère-t-il, autrement dit, à qui est-il destiné ? Est-ce un discours des élites pour les élites ? Si non, comment « se vend » un discours initialement produit par les élites, à destination des élites ? Enfin, et surtout, comment la production de discours est-elle cadrée, normée, tant sur le fond que sur la

forme ? Et donc, le cas échéant, quels sont les mécanismes sanctionnant ce discours et le non-respect des règles de fond et de forme ? Nous entreprendrons ici de nous pencher sur des cas empiriques concrets, illustrant les tentatives (certes rares) de transgression de ces normes par certains acteurs religieux institutionnalisés. Cette question implique enfin de s'interroger en définitive sur le rapport à entretenir avec le champ politique en général, selon des dialectiques de distance/proximité et d'autonomie/dépendance propres à chaque champ religieux communautaire. Si l'implication des acteurs religieux dans le champ politique semble admise et acceptée par la majorité des acteurs sociaux au Liban, le degré d'implication est en revanche le nœud gordien que les élites religieuses doivent constamment trancher sans risquer d'éroder, le cas échéant, les ressources légitimant cette implication.

Enfin, notre troisième et dernier pôle interroge quant à lui la notion de *système d'élite*, au centre de notre étude. Y a-t-il une action commune des élites et, si oui, comment s'organise-t-elle ? Est-elle systématique ? Les acteurs agissent-ils conjointement ou en concomitance ? Ces interrogations sont directement liées à celles impliquant de cibler les lieux de rencontre, de négociation et d'action des élites religieuses libanaises. Nous avons rapidement évoqué le travail de conservation de l'ordre social par ces acteurs, et celui-ci induit la production par le système d'élite de sa propre sauvegarde. Interroger celle-ci c'est interroger les mécanismes d'inter-légitimation des élites entre elles, qui nous semblent, à ce titre, la principale preuve de l'existence d'un système. Cette inter-légitimation repose notamment beaucoup sur l'emploi d'une rhétorique du consensus et la promotion d'une « formule libanaise » sacralisant les principes de « convivialité » et de « vivre-ensemble », œuvrant comme autant de garde-fous endiguant l'expression des radicalités aux marges du champ des élites. Qui dit marges, dit également *outsiders*, contestant ces positionnements et cette gestion du politique par les élites, en produisant un autre type de discours, ambitionnant une mobilisation afin de concurrencer ces acteurs. Comment s'organise donc également la lutte contre la concurrence des *outsiders* ? Ceci nous renvoie à nouveau aux mécanismes d'inter-légitimation des membres de ce système d'élites. De même, le Liban souffrant d'un héritage historique ayant vu l'expression violente de radicalités respectives, comment gère-t-on, régule-t-on voire endigue-t-on l'émergence de ces radicalités en situation conflictuelle ? Là aussi, le discours semble jouer un rôle régulateur. Si la sauvegarde de ce système d'élite suppose de gérer la concurrence des *outsiders*, elle peut également, le cas échéant, impliquer des tensions au sein même de ce système. Dès lors, quel rapport les élites religieuses entretiennent-elles avec leur propre radicalité en situation de tension ? De même, quelles sont les dynamiques qui traversent les instances religieuses institutionnalisées ? Le corps clérical peut-il se fissurer ? Et donc, comment la désunion est-elle appréhendée ? Cette dernière volée de questions suppose à nouveau de se pencher sur les mécanismes sanctionnant le rapport au champ politique et la pratique du positionnement dans celui-ci.

Construction du terrain et impératifs méthodologiques : s'adapter aux contraintes, contourner les difficultés

À la lumière de ces différents questionnements, nous avons dès lors délimité notre terrain, afin d'interroger nos hypothèses. Il nous est rapidement apparu comme ambitieux et illusoire de vouloir traiter l'ensemble des élites religieuses des dix-sept communautés juridiquement reconnues au Liban depuis 1936⁶⁵. Nous avons donc tout d'abord tenté de procéder à une sélection des quatre communautés les « plus en vue » politiquement, selon des critères démographiques, de visibilité (notamment médiatique), mais également juridiques (en fonction de leur rôle dans la pratique des institutions au Liban) : les communautés chrétienne maronite, musulmane sunnite, musulmane chiite et druze. Ce terrain nous a paru encore trop ambitieux du fait des différences fondamentales existant dans la structuration des champs religieux de ces quatre groupes, mais également dans les rapports particuliers que chacun de ces champs entretient avec le champ politique. Mais ce sont surtout les impératifs logistiques d'accessibilité du terrain qui ont constitué les critères discriminants dans la construction de ce terrain. Précisons, à ce stade de nos explications, que nous n'avions pas encore pénétré le terrain libanais au commencement de ce doctorat. Le terrain ne nous était pas ouvert, et nous n'avions presque aucun contact sur le terrain pour nous permettre de l'ouvrir. De plus, les impératifs financiers étant ce qu'ils sont dans le domaine de la recherche en sciences humaines et sociales en France (et dans le domaine de la recherche plus généralement), les financements et aides ponctuels de terrain, dont nous avons pu bénéficier, ne nous ont pas permis de nous affranchir de l'exercice d'un travail que l'on peut qualifier « d'alimentaire » en parallèle de la conduite de nos études. Dès lors, il était très compliqué de consacrer plusieurs années d'affilée à une présence constante sur le terrain. Nous avons donc entrepris de multiplier les terrains de quelques mois, à cinq mois d'intervalle chacun, d'octobre 2014 à novembre 2017. Ce rythme ne nous a pas semblé poser beaucoup de problèmes dans la mesure où notre démarche n'impliquait pas spécifiquement un impératif de suivi continu de nos acteurs, dans une démarche peut-être plus anthropologique, qui n'avait pas lieu d'être dans notre cas. Ces impératifs et difficultés ciblés, ils nous ont également permis de choisir nos acteurs dans le cadre de notre démarche empirique. Nous avons tout d'abord entrepris d'écarter l'option chiite, notamment en raison de la multiplication des travaux et publications consacrés à ces questions, et plus spécifiquement au cas du Hezbollah, tant dans sa structuration que dans ces discours. De plus, nous craignions de ne bénéficier ni des ressources, ni du temps, ni du capital relationnel nécessaires pour ouvrir un terrain somme toute

⁶⁵ Date à laquelle les autorités mandataires françaises reconnaissent ces communautés en leur conférant une personnalité juridique par le biais de l'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936, cf infra.

difficile d'accès dès lors qu'il s'agit des instances religieuses (ici le Conseil Supérieur Islamique Chiite, C.S.I.C.), comme pourrait le faire des chercheurs comme Sabrina Mervin ou Laurence Louër, dont les remarquables travaux font référence. Sabrina Mervin regrettait néanmoins qu'aucun travail ne soit encore consacré au C.S.I.C. en tant que tel⁶⁶. De même, l'option druze nous a paru s'éloigner assez rapidement du fait, ici encore, des difficultés d'approche de ce terrain, les instances et les acteurs religieux étant difficilement identifiables et approchables pour un jeune doctorant se devant de « débroussailler » son terrain. Nous avons donc arrêté notre choix sur les élites religieuses chrétiennes maronites, que nous avons déjà eu l'occasion d'approcher lors de nos années de master à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, et celles musulmanes sunnites. Si les premières nous semblaient aller de soi en raison de l'intérêt que nous y avons déjà consacré, les secondes nous sont également apparues être un choix pertinent en raison de la relative faiblesse quantitatives des travaux qui leur sont consacrés. Les acteurs religieux sunnites institutionnalisés sont en effet rarement approchés, au détriment des questions sur le jihadisme ou les divers mouvements fondamentalistes attirant nombre « d'experts »⁶⁷.

Mais si ces raisons pragmatiques peuvent sembler « valables », elles ne constituent bien évidemment pas les critères de sélection principaux nous ayant amené à ces choix. Notre terrain se situant à la fois au sein des champs chrétien maronite et musulman sunnite, nous avons donc été amenés à porter le regard sur un type d'acteurs appartenant à deux structures communautaires : le Patriarcat chrétien maronite de Bkerké, et l'instance du Mufti de la République libanaise (sunnite), Dar al Fatwa. Le choix de ce terrain est surtout motivé par différentes raisons d'ordre méthodologique et épistémologique. Tout d'abord, les communautés maronite et sunnite sont celles autour desquelles s'est construit le confessionnalisme politique libanais. C'est en ce sens que peut être approché le *gentlemen's agreement* de 1943 entre le Président de la République chrétien maronite Béchara El Khoury et le Premier ministre sunnite Riyad El Solh. Ce condominium sunnito-maronite de 1943 ne suppose pas une exclusion des autres représentants des communautés libanaises, mais consacre néanmoins la place centrale des élites de ces deux communautés dans l'exercice du pouvoir au Liban. Notons enfin que cet accord entre les bourgeoisies maronite et sunnite fut également rendu réalisable grâce au ralliement des élites religieuses des deux communautés, ayant accepté de conférer à ce mode de gouvernement une caution morale indispensable à son acceptation par la société civile. Ensuite, il s'agit des instances représentant les deux communautés initialement les plus importantes démographiquement⁶⁸. Bien qu'aucun

⁶⁶ Discussion informelle avec Sabrina Mervin, dans le cadre d'une de ses interventions, à l'Institut du Monde Arabe à Paris, en avril 2016.

⁶⁷ Entretien avec Walid Arbid, professeur de droit à l'Université Libanaise, réalisé à Beyrouth, le 08/07/15.

⁶⁸ Si l'on se fie au recensement de 1932, consacrant la présence chrétienne maronite autour de 30% et sunnite autour de 25%. Cf Étienne de VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », in *Revue de géographie alpine*, Tome 43, Numéro 3, 1955, pp. 511-603.

recensement récent ne permet d'affirmer la pertinence de ce poids démographique aujourd'hui, l'impact symbolique de ce dernier demeure un facteur fort ayant justifié en 1943 la répartition des deux postes les plus prestigieux au sein de l'État libanais (la Présidence de la République et celle du Conseil) entre les ressortissants de ces deux communautés, qui constituent initialement la cheville ouvrière de la vie politique libanaise. De plus, pour revenir plus spécifiquement à Bkerké et Dar Al Fatwa, nous nous trouvons en présence des deux instances qui s'expriment le plus dans le champ politique, ou, tout du moins, dont les positionnements et les déclarations sont les plus relayées par les médias, et sont en tout cas les plus visibles, ce qui constitue, à nos yeux, le critère le plus important motivant cette sélection. Enfin, bien que ceci nous est apparu ultérieurement, il s'agit de deux instances s'étant structurées en miroir l'une de l'autre à l'aube du Liban contemporain. En effet, la création de l'entité libanaise et la nouvelle territorialisation des instances maronite (principalement concentrée dans la région du Mont-Liban) et sunnite (nécessairement rattachée à l'autorité de la Sublime Porte) ont engendré une nouvelle organisation de celles-ci, en particulier pour Dar al Fatwa, qui ne fut créée en tant que structure que dans les années 1930. La structuration de Dar al Fatwa et sa « nationalisation »⁶⁹ se sont calquées, dans une certaine mesure, sur un modèle patriarcal, afin que le Patriarche et le Mufti soient des acteurs égaux en prestige et en statut, symbolisant et œuvrant pour la sauvegarde de l'équilibre interconfessionnel libanais, et l'ordre social en place. Ce mimétisme n'implique pas nécessairement un parallélisme strict, mais témoigne néanmoins du rôle conféré aux instances religieuses dans la sauvegarde de ce système politique. Tant Bkerké que Dar Al Fatwa regroupent donc les acteurs les plus représentatifs de ce travail de conservation de l'ordre social par les instances religieuses, ce qui achève de motiver notre choix de terrain.

Les sources : la documentation de première main

Pour approcher notre terrain, nous avons opté volontairement pour une démarche empirico-déductive afin de laisser le plus de place possible à nos acteurs de terrain, et de pouvoir, le cas échéant, vérifier la validité de nos hypothèses de recherche. Pour cela, nous avons entrepris de rassembler un matériau empirique de deux ordres. Il a tout d'abord fallu rassembler des données écrites, essentiellement de la documentation de première main. Celle-ci est principalement constituée de discours officiels, relayés soit par les médias audio-visuels (télévision mais également radio), soit par la presse écrite (c'est elle qui nous a néanmoins permis de rassembler la plus grande quantité de données). Nous avons également eu la chance de pouvoir consulter les archives de certains journaux, notamment du quotidien francophone *L'Orient-Le Jour*. Nos sources médiatiques

⁶⁹ C'est-à-dire la délimitation de sa juridiction sur le nouveau territoire libanais, et son autonomisation sur ce territoire.

se focalisent essentiellement sur les médias les plus suivis : les quotidiens *L'Orient-Le Jour*, *An Nahar*, *The Daily Star*, *Al Akhbar* et *Al Manar* ont constitués nos principales sources. Nous avons, en effet, eu à cœur de diversifier celles-ci en fonction des affiliations que ces médias ont avec telle ou telle faction politique ou groupe communautaire.

Mais ces données sont également relayées par les instances elles-mêmes, principalement sur internet. Les sites du patriarcat et de Dar Al Fatwa, bien que faisant régulièrement l'objet de mises à jour rendant parfois difficile l'accès aux données, diffusent les communiqués, comptes-rendus d'assemblées, et déclarations médiatiques des chefs religieux. Notons toutefois une nette différence quant à l'accessibilité de ces données entre Bkerké et Dar Al Fatwa, celle-ci étant plus aisée pour le premier que pour le second, le patriarcat maronite faisant manifestement un effort de communication et de relais plus important que son homologue sunnite comme nous le verrons ultérieurement. De plus, pour les documents manquants, nous avons entrepris des démarches auprès de nos acteurs eux-mêmes. Certains clercs mais surtout certains acteurs « laïcs » proches de ces instances ont généreusement contribué à nous alimenter en documentation. Nous avons également pu avoir un accès, certes limité, aux ressources du Centre Maronite de Documentation et de Recherche, situé au nord de Beyrouth. Pour ce qui est des ressources documentaires concernant Dar Al Fatwa, deux de nos interlocuteurs, Mohammed Sammak et Rodwan Sayyid nous ont aidé à y avoir accès, et nous les en remercions chaleureusement. Nous avons ainsi pu rassembler un matériau conséquent composé de comptes-rendus et de communiqués mensuels pour la majorité des années 2005 à 2014. Il a certes été plus compliqué d'avoir accès aux déclarations des années 2000-2005 mais nous avons pu combler relativement ces lacunes à l'aide des relais médiatiques, diffusant, en général, de larges parties des déclarations les plus importantes. Précisons enfin que cette littérature était principalement en langues française et anglaise, traduite de l'initiative même des énonciateurs ce qui a, avouons-le, grandement facilité notre travail. Nous avons néanmoins dû entreprendre quelques traductions pour une petite partie de notre matériel. Celui-ci nous a permis, dans son ensemble, de procéder à une première caractérisation des prises de parole des élites religieuses dans le champ politique.

La deuxième partie de notre matériel empirique est orale, et est, en définitive, celle qui nous a apporté le plus grand nombre d'informations. C'est également celle à laquelle nous avons choisi de donner le plus de place dans notre étude, il s'agit des entretiens que nous avons menés avec les acteurs eux-mêmes. Il s'agit principalement d'entretiens semi-directifs auprès d'acteurs des champs à la fois religieux, politiques, et membres du champ académique, journalistes, « notables » (avocats, présidents de fondations, juges...), dans un but à la fois informatif dans un premier temps, à savoir la récolte de données notamment sur le fonctionnement des instances religieuses dans les faits, la construction des discours, leur diffusion, leur portée, etc... ; mais également pour tester l'hypothèse

d'homogénéité des discours produits et l'adéquation entre ceux officiellement relayés dans les médias que nous avons préalablement ciblés, et ceux produits dans le cadre de nos entretiens. Nous avons, pour cela, interrogé une bonne cinquantaine d'interlocuteurs, que nous avons rencontrés deux, trois, voire quatre fois pour une partie d'entre eux.

Enfin, notons également la conduite d'observations participantes dans le cadre de manifestations religieuses conjointes, mais également les nombreuses discussions informelles que nous avons pu avoir avec des interlocuteurs hors des champs religieux ou politique, acteurs de la société civile, également riches en enseignement et nous ayant permis d'approcher très modestement la question de l'impact des discours produits par ces acteurs religieux.

Les sources : la conduite des entretiens semi-directifs

Quelques mots sur la méthodologie concernant la conduite de nos entretiens semi-directifs. Nous avons donc choisi, conformément à la définition des élites de fonction, évoluant dans et autour du champ religieux, d'interroger à la fois des clercs, mais également des conseillers proches de ces clercs et investis dans le travail de positionnement de ces derniers, ainsi que des hommes politiques proches des milieux religieux, et enfin, dans un troisième temps, des journalistes et intellectuels s'étant penchés sur ces questions. Nous avons eu un large accès à la hiérarchie cléricale maronite, allant du curé de paroisse aux vicaires patriarcaux assistant le Patriarche, en passant par les évêques de Beyrouth ou de Zghorta, en fonction ou retraités. Il a été plus délicat d'approcher les élites religieuses musulmanes sunnites. Nous avons, en effet, vraiment senti un mur nous séparant de celles-ci, et avons été plus d'une fois contraints de passer par des intermédiaires. Le personnel politique a été, quant à lui, assez aisé à approcher, peut-être en raison de la période à laquelle nous les avons contactés (été 2015, alors que l'activité politique était relativement ralentie, notamment en période de ramadan).

L'approche de nos acteurs s'est faite à même le terrain, car nous ne disposions préalablement d'aucun contact. Nous avons pu ouvrir le terrain, par le biais de contacts informels, mais également grâce aux coordonnées communiquées par certains journalistes, notamment Messieurs Michel Touma et Fady Noun de *L'Orient-Le Jour*. Nous tenions à nous présenter comme chercheur français, notre rattachement académique nous permettant bien souvent d'ouvrir des portes et d'atténuer la méfiance que nos interlocuteurs pouvaient éprouver au premier abord. Nous avons également à cœur de souligner la démarche scientifique, et non journalistique, de notre travail. Les rencontres se sont essentiellement déroulées sur le lieu de travail de nos interlocuteurs, à quelques exceptions près. Nos acteurs étant des élites du pouvoir, la plupart d'entre eux se trouvent essentiellement dans Beyrouth et sa banlieue, exceptée une partie des clercs maronites, parfois

présente dans les régions du Metn ou du Kesrouan, au nord de la capitale. Notons enfin que certains entretiens se sont également déroulés en marge des lieux de travail, dans des cafés ou restaurants ou l'élite politique libanaise à ses habitudes, ce qui n'a pas manqué d'alimenter nos réflexions sur la mise en scène de nos rencontres.

Si la méthode d'approche, principalement téléphonique, s'est révélée assez efficace, nous avons cependant parfois essuyé quelques refus. Ce fut particulièrement le cas dès lors que nous tentions de gravir les échelons des hiérarchies religieuse ou politique. Nous avons, en effet, essayé par cinq fois d'entreprendre de longues démarches afin de rencontrer le Patriarche maronite, Monseigneur Béchara Raï, par divers contacts, diverses démarches (téléphoniques, par mail, déplacements...). Cela n'a pas marché, et on nous a à chaque fois opposé une fin de non-recevoir sous prétexte que l'emploi du temps du prélat était très chargé ou bien que Monseigneur Raï avait choisi de ne plus s'exprimer dans les médias pour le moment (bien que nous spécifions en amont la dimension académique de notre démarche). Il en a été de même pour le Mufti, bien que la justification ait davantage été d'ordre sécuritaire (difficulté supposée à obtenir un rendez-vous à Dar Al Fatwa). Quant au secrétariat de l'instance sunnite, dont nous avons pourtant les coordonnées, celui-ci n'a jamais retourné nos appels. Pour le champ politique, si nous avons pu avoir une (très) brève entrevue en tête à tête avec le leader du Parti Socialiste Progressiste (P.S.P.) Walid Joumblatt, nous avons, en revanche, raté de peu Michel Aoun et Samir Geagea, toujours pour des raisons sécuritaires ou d'emploi du temps. Néanmoins, l'enseignement principal que ce travail empirique nous a apporté, concerne bel et bien le ciblage des acteurs à interroger. En effet, l'essentiel des informations nous ayant permis d'avancer provient des acteurs se situant à des échelons intermédiaires des hiérarchies approchées. Trop bas, les acteurs n'ont pas forcément accès aux informations que nous essayons d'obtenir, trop haut, ils se trouvent liés par les impératifs inhérents à leurs fonctions et par un devoir de réserve freinant leur parole. Enfin, notons qu'à deux exceptions près, tous nos entretiens ont été enregistrés, avec l'accord de nos interlocuteurs. Néanmoins, certains ont préféré anonymiser tout ou une partie de leurs déclarations, nous avons donc bien évidemment respecté leur choix. Nous indiquerons donc, dans le corps de notre analyse, simplement le métier et le mois au cours duquel l'entretien a eu lieu, pour rapporter ces propos anonymisés. De même, certains entretiens ne figureront pas dans la liste que nous indiquons en marge de notre texte. Pour ce qui est de la retranscription écrite de ces entretiens, nous avons eu à cœur de les rapporter à la forme orale, au prix d'une langue pas forcément soutenue, afin de rapporter au mieux les doutes, hésitations et attitudes de nos interlocuteurs, les non-dits (comme dans les cas des refus d'entretien) étant parfois plus explicites que les dires.

La cinquantaine d'entretiens peut sembler une quantité honorable mais un peu légère dans le cadre d'une démarche empirico-déductive, mais soulignons néanmoins la relative étroitesse du

champ dans lequel notre étude évolue. Il s'agit en effet d'un réseau assez restreint (prenant lui-même place dans un cadre géographique peu étendu de 10 452 km²), et nous avons rapidement été redirigés, à l'issue de nos rencontres, vers des interlocuteurs que nous avions déjà rencontrés, ou dont nous avions déjà les contacts. Bien que nous ayons, tout au long de notre terrain, entrepris d'ouvrir de nouveaux champs et de nouveaux réseaux, notre champ initial s'est vite trouvé saturé, et la quantité, sans cesse décroissante, de nouveaux contacts obtenus nous a permis de cibler le moment de cette saturation et, parallèlement, quand prendre un peu de distance avec notre terrain pour pouvoir le surplomber. Un terrain n'est certes jamais « fini » mais il peut être relativement couvert. Nous espérons que c'est le cas ici.

Concernant le questionnaire en lui-même, sa structure varie selon les impératifs d'enquête du moment et les questions nécessitant d'être testées à l'épreuve du terrain, mais le premier contact fut toujours introduit par une description du parcours à la fois professionnel et personnel des interlocuteurs, afin de tester l'homogénéité des trajectoires des acteurs religieux, et d'observer les lieux et arènes de rencontre et de collusion éventuelles des élites. Le premier terrain fut ainsi consacré à la caractérisation du fonctionnement des instances et aux parcours des acteurs. Le second, aux processus et modes de construction puis de diffusion et de relai des prises de parole et positionnements des élites religieuses. Le troisième fut le plus délicat car consacré aux moments de tension et de transgression des normes par les acteurs eux-mêmes, ainsi qu'à la concurrence des *outsiders*, les quatrième et cinquième terrains étant quant à eux consacrés à de la récolte très ponctuelle et très ciblée d'informations manquantes, notamment sur les modes de collaboration ou d'action en système de ces élites.

Enfin, il apparaît, en dernier lieu, important de souligner le rapport particulier que nous avons entretenu avec la langue, tout au long de notre travail. Notre maîtrise de l'arabe s'est renforcée à l'épreuve même de notre terrain, néanmoins, l'essentiel de nos entretiens se sont déroulés en langue française et anglaise, et ce, pour plusieurs raisons. Nous l'avons déjà souligné, nous n'entreprenons pas ici une analyse de discours *stricto sensu*, celle-ci nécessitant un travail en arabe dans notre cas. Une analyse de discours suppose en effet une connaissance intime, et presque maternelle, de la langue afin d'en dégager les différents niveaux de sens dans l'usage de certains mots, de certaines formules. Mais surtout, le cas libanais permet de s'affranchir de cette barrière de la langue. Tout d'abord, parce que nous nous intéressons ici à des élites pour la plupart (pour ne pas dire la majorité) francophones et/ou anglophones. Ces deux langues ne leur sont pas uniquement des langues maîtrisées, ce sont également des langues de travail. Le français est une des langues de travail de Bkerké, son site internet ayant une version française. Ceci est certes moins évident du côté sunnite, où l'anglais est ici plus usité que le français. Nous avons certes effectué un ou deux entretiens en langue arabe, mais le caractère qualitatif et non quantitatif de nos entretiens,

nécessitant de rebondir sur les réponses de nos interlocuteurs, a rendu cet exercice inefficace. Mais surtout, ce qui a pu sembler au départ être une difficulté a rapidement pu être tourné comme un avantage et une stratégie d'approche de notre terrain, et ce, de l'initiative même de nos interlocuteurs. En effet, les langues anglaise et française nous ont permis d'entretenir une distance bienvenue entre nous et nos interlocuteurs, favorisant une mise en scène formelle. De plus, notons que le choix de la langue s'est effectué par nos interlocuteurs. Lorsque nous les contactons au téléphone, après avoir décliné notre identité, ce sont eux qui, spontanément, ont fait le choix de l'anglais ou du français (choix que nous avons par la suite encouragé). Nous devons enfin avouer avoir usé de flatterie dans certains cas, à travers le choix de la langue, les acteurs politiques et religieux libanais nous étant souvent apparus comme ayant à cœur de se positionner en tant qu'élites francophones ou anglophones.

Ajoutons également que les contraintes financières, logistiques mais également temporelles ne nous ont pas permis de mener comme nous le souhaitons notre enquête de terrain afin de pouvoir cibler les circulations verticales des discours « vers le bas ». Nous confessons ne pas avoir suffisamment eu l'opportunité de vérifier cette dimension et d'avoir été contraints, en second lieu, de nous concentrer sur l'échelle des élites afin de ne pas nécessairement éparpiller notre travail.

Enfin, indiquons la périodisation pour laquelle nous avons opté dans le cadre de notre étude. Septembre 2000 constitue ainsi le point de départ de notre analyse, notre date initiale, premièrement car certains travaux ont été consacrés à l'activité d'une partie de nos acteurs (le patriarcat maronite notamment) avant cette date⁷⁰, mais également parce qu'elle coïncide avec un certain retour de l'implication politique d'une partie des acteurs religieux (exclusivement chrétienne maronite au départ) à travers la constitution d'une opposition à l'occupation armée syrienne au Liban, rassemblée autour du patriarcat maronite, et plus précisément de la figure de Monseigneur Nasrallah Sfeir, alors Patriarche. Notre travail se concentre donc sur les positionnements des acteurs religieux sous les mandats de Nasrallah Sfeir (Patriarche de 1986 à 2011) puis de Béchara Raï (2011-...), et, pour les sunnites, de Rachid Qabbani (1989-2014) et Abdellatif Derian (2014-...). Notons enfin que, si notre terrain se concentre principalement sur ces deux communautés, nous ne saurions évincer totalement les leaderships religieux institutionnalisés des autres communautés, en particulier chiite et druze, qui ont une place à part entière dans notre analyse. Il s'agit donc de caractériser les traits communs à ces diverses instances sans en évincer (voire en mettant également en exergue) les particularités propres à chaque groupe communautaire.

⁷⁰ Cf notamment, Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, Thèse de Doctorat, IEP Paris, 2006, 501 p. ; ainsi que l'essentiel des travaux de Fiona McCallum, cf Bibliographie.

Plan : ressources des élites, règles du jeu positionnel, défi et enjeux du positionnement

Au terme de ce travail de terrain, nous avons donc entrepris d'organiser notre réflexion entre trois axes.

Le premier a pour objectif de tracer les perspectives historiques ayant conditionné l'implication politique des chefs religieux libanais. Cette perspective prend donc racine au milieu du XIX^{ème} siècle, période à laquelle les bouleversements régionaux conduisent petit à petit l'Empire Ottoman à opter pour diverses stratégies de réforme administratives alternant entre autonomisation de ces provinces et remise sous tutelle, jusqu'à son effondrement aux lendemains de la Première Guerre mondiale. Ceci nous permet également de porter le regard plus avant sur la structuration juridique de la jeune entité libanaise, et la traduction, en termes de droit, de la prégnance des instances religieuses dans la gestion des affaires communautaires. Cette période s'étendant de 1936 à 1955 voit la structuration de Dar al Fatwa en tant qu'instance musulmane principale et presque exclusive au Liban, en parallèle de son homologue maronite, Bkerké. Les années 1960-1970 voient quant à elles l'autonomisation progressive des instances religieuses des autres communautés, et sont en partie marquées par l'émergence des structures chiites. Les années de guerre, de 1975-1990, sont marquées par un recul des capacités de gestion du politique par les acteurs religieux, dépassés par la violence, et tenus désormais, par les acteurs miliciens, en marge des processus de négociation. Les années de la *Pax Syriana*, souvent assimilées à une mise sous tutelle du Liban par le voisin syrien dont les troupes stationnent jusqu'en 2005 sur le sol libanais, se caractérisent par un relatif musellement des instances religieuses. Mais les dynamiques changent à partir des années 2000, et davantage avec le départ des troupes syriennes en avril 2005, ouvrant un nouveau temps politique au Liban, mais apportant également son lot de rééquilibres concernant l'activisme politique des acteurs religieux, et particulièrement du patriarcat maronite. Que nos lecteurs nous pardonnent le relatif déséquilibre de forme dont notre texte est victime. La perspective historique que nous dressons dans cette première partie, nécessaire à la contextualisation des ressources dont bénéficient les acteurs religieux institutionnalisés pour se positionner dans le champ politique, s'avère certes dense, mais nous est apparue comme indispensable au respect de l'articulation de notre raisonnement.

Ce premier axe s'intéresse, par la suite, aux ressources dont disposent les acteurs religieux afin de légitimer leur multipositionnement. Celles-ci sont d'ordre historiques, et fruits d'une pratique politique héritée, mais ont également trait au légal-rationnel, pour reprendre un vocabulaire wébérien. L'autonomie, ou non, de fonctionnement des instances religieuses conditionne ainsi leur légitimité à se poser en tant qu'acteur supra-social, et suffisamment distant par rapport au champ politique. Ce panorama de la structuration des différentes instances religieuses au Liban, bien que

limité, explique à nouveau la densité (nécessaire) de notre premier axe. De plus, la mainmise des instances religieuses sur le(s) droit(s) s'appliquant au Liban, notamment en matière de statut personnel, d'héritage, de mariage, etc... mais également dans le domaine de l'éducation, assure à celles-ci un contrôle sociétal endiguant toute transformation éventuelle, susceptible d'éroder cette mainmise. Enfin, il apparaît important de souligner les variations de l'implication des acteurs religieux dans le politique, variations tributaires des attentes que la population peut avoir, mais également du charisme dont le chef religieux bénéficie, que celui-ci soit personnel ou situationnel.

Notre deuxième axe se penche sur les règles encadrant le positionnement des leaders religieux. La temporalité de la prise de parole semble, à ce titre, revêtir une importance particulière tant le positionnement s'inscrit dans un temps politique plus ou moins fort, mais suit également une fréquence qu'il convient de maîtriser et d'équilibrer. Mais c'est surtout l'étude des thèmes et de la rhétorique employés par les acteurs dans leurs prises de parole qui nous semble être le révélateur de cette collusion des élites et de ce travail en système. La circulation horizontale des thèmes permet de cibler et de caractériser un véritable vocabulaire des dominants, nous permettant de dessiner les contours d'un champ des élites de la conservation. Enfin, certaines conditions demeurent inhérentes à la prise de position des religieux dans le champ politique : tant la défense d'une cause à laquelle l'identité même de la communauté peut être liée (de l'initiative même des élites), que le calibrage des stratégies de communication ou encore la bonne distance à conserver par rapport au champ politique, sont autant de critères discriminants dont le non-respect peut, le cas échéant, entraîner une délégitimation de l'énonciateur.

Enfin, le dernier axe identifie les défis qu'un tel positionnement politique implique pour les acteurs religieux institutionnalisés. La concurrence intra-champ est un premier défi, particulièrement observable dans le champ religieux sunnite depuis les années 2000. Les stratégies de gestion des *outsiders* et de l'expression de leur radicalité, entre cooptation et déni de reconnaissance, sont un défi particulièrement crucial pour les élites religieuses. De même, la division du travail positionnel entre élites religieuses et politiques, est également porteuse de dynamiques concurrentielles entre ces deux pôles, et peut également être source de tension. Enfin, le dernier point cible plus précisément le principal défi du positionnement politique des acteurs religieux libanais à savoir le travail de conservation de l'ordre social, par le biais d'une action conjointe et/ou concomitante, condition du maintien et de la sauvegarde du monopole des élites religieuses à incarner le système consociatif libanais.

PREMIERE PARTIE
LA CONSTRUCTION DU POSITIONNEMENT
POLITIQUE: RESSOURCES ET CAPITAUX

I — UNE SOCIOHISTOIRE DU POSITIONNEMENT POLITIQUE DES CHEFS RELIGIEUX LIBANAIS DANS LE LIBAN CONTEMPORAIN

Section 1. L'institutionnalisation progressive des chefs religieux (1860-1943)

a) Diversité des structures religieuses dans les régions de la *wilayat* de Beyrouth, de la Békaa et du Mont-Liban

L'objectif de ce premier point est de rappeler les tendances lourdes ayant conditionné l'émergence ou la consolidation de la figure du chef religieux comme détenteur d'un leadership communautaire, ou, à l'inverse, expliquant les difficultés d'émergence de ce leadership. Il semble difficile, pour ce faire, de passer outre les dynamiques et pratiques sociales structurantes issues d'une histoire locale, en gardant à l'esprit, pour reprendre l'affirmation de Sabrina Mervin, que « *chaque communauté s'enracine en effet dans une terre et une histoire, avec ses propres récits ou mythes de fondation qui la rattachent à de grandes figures de l'islam* », observation également valable dans le cas des communautés musulmane sunnite et chrétiennes libanaises⁷¹. Pour cela, il convient de dresser un rapide panorama des diverses structures et pratiques sociales conditionnant l'exercice, ou non, de ce leadership religieux, à la veille du XX^{ème} siècle, ainsi que de la formation du Liban contemporain en tant qu'État, nation et société(s)⁷².

Ces structures, et les pratiques qu'elles conditionnent et par lesquelles elles sont conditionnées, sont caractérisées par une certaine diversité s'inscrivant dans un territoire peu homogène dans son organisation politique et sociétale. Au XIX^{ème} siècle, dernier de l'Empire ottoman, la région qui formera en 1926 ce qu'il est convenu d'appeler le « Grand Liban », est une province ottomane constituée de trois ensembles qui se distinguent par leur géographie mais également leur statut et leur fonctionnement administratif : le gouvernorat de Beyrouth, la vallée de la Békaa, rattachée au

⁷¹ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 326.

⁷² L'utilisation du pluriel renvoie aux débats entourant la question de l'identité nationale partagée dans le Liban du XX^{ème} siècle, et de son « court-circuitage » par l'omniprésence des référents identitaires à caractère confessionnel, local, clanique voire familial, que les ouvrages de Maxime Rodinson, ou d'Ahmad Beydoun, pour ne citer qu'eux, ont contribué à mettre en évidence et à déconstruire. Cf Ahmad BEYDOUN, *La dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, Actes Sud-Sinbad, Arles, 2009, 172 p. ; Maxime RODINSON, *L'Islam, politique et croyance*, op. cit., 333 p..

gouvernorat de Syrie, et le Mont-Liban⁷³. Alors que les deux premiers ensembles sont sous la juridiction directe de la Sublime Porte, le dernier subira quant à lui divers changements de statut et degrés d'autonomie tout au long du XIX^{ème} siècle, et ce, jusqu'à la dislocation de l'Empire ottoman en 1920.

La disparité entre ces trois sous-ensembles régionaux est visible selon différents paramètres : celui de la répartition démographique et confessionnelle, de l'organisation et de la structure économiques, mais également celui de la géographie physique qui conditionne les deux premiers, ainsi que l'organisation sociale et politique à l'intérieur de ces espaces.

À l'aube de la création de ce qu'il sera convenu d'appeler le « Grand Liban », les trois sous-ensembles régionaux se distinguent par leur composition démographique et leur mosaïque confessionnelle. Diverses communautés occupent ce territoire d'à peu près 10 500 km² : alors que l'islam sunnite est majoritaire dans le gouvernorat de Beyrouth⁷⁴, qui englobe également une minorité musulmane chiite dans sa partie sud, notamment dans le Jabal 'Âmil, le Mont-Liban est quant à lui caractérisé par une forte concentration des communautés druze et maronite, ainsi que chiite, populations minoritaires dans la mosaïque ethnique et confessionnelle que constitue l'Empire ottoman au XIX^{ème} siècle. La répartition des communautés musulmanes sunnites⁷⁵ recouvre l'essentiel du gouvernorat de Beyrouth, tandis que les communautés chiites sont situées dans des foyers plutôt concentrés (Jabal 'Âmil, sud du Mont-Liban, et plaine de la Békaa). Pour ce qui est du Mont-Liban, une certaine répartition est également observable, bien que les communautés druzes et maronite vivent ensemble et parfois au sein d'une même localité. Ainsi, le nord du Mont-Liban, et notamment la région entourant les villes de Bcharré et de Zghorta, constitue un fief maronite, alors que la région entourant Byblos (ou Jbeil) abrite une importante communauté grecque-orthodoxe. La région allant du Metn au Chouf voit quant à elle se concentrer en son sein la majorité de la communauté druze. La région allant du Kesrouan, au nord du Nahr El Kelb et regroupant les villes de Jounieh et de Bkerké, siège du Patriarcat maronite, est constituée de villages chrétiens et druzes et sert de lien entre les deux autres régions précitées. Cette brève description, non exhaustive, de la

⁷³ Cf Annexe 1.

⁷⁴ La *wilayat*, ou gouvernorat, de Beyrouth englobe, outre l'enclave de la future capitale de l'État libanais, la ville de Tripoli et la région du 'Akkar au nord, mais également, au sud, les villes de Saïda et Tyr, ainsi que le Jabal 'Âmil.

⁷⁵ L'utilisation du pluriel pour les communautés confessionnelles dans leur ensemble répond à la volonté de ne pas considérer le marqueur religieux comme seul élément de définition des identités individuelles et de groupe au Liban. Comme nous le verrons plus tard, la localité joue, entre autres, un rôle lui aussi conséquent. Ainsi, nous parlerons de « communauté sunnite » en tant que groupe ayant en commun une foi, une structure religieuse (pour ne pas dire cléricale), des rites de sociabilité découlant de cette structure (la prière notamment), mais aussi des habitudes et comportements communs issus de ces pratiques collectives. Nous parlerons de « communautés sunnites » lorsque nous tiendrons à souligner les différences notamment économiques et de catégorisations sociales entre les membres de cette communauté confessionnelle, résidant dans différentes parties du Grand Liban (par exemple, les sunnites du 'Akkar, ceux de Beyrouth, etc...), ceux-ci n'ayant pas toujours vécu la même histoire locale (si infimes soient ces différences).

répartition confessionnelle sur le territoire libanais – très générale, nous en convenons – permet dans un premier temps d'inscrire les communautés confessionnelles, leurs structures et leurs leaderships sur un territoire et dans un cadre local qui influera sur leurs évolutions respectives⁷⁶.

Outre cette spécialisation confessionnelle, ces trois ensembles sont caractérisés par des disparités géographiques conditionnant les structures économiques et sociales. Ainsi, la *wilayat* de Beyrouth, regroupant les villes portuaires de Beyrouth, Saïda et surtout Tripoli, constitue une façade maritime propice aux échanges économiques, et constituant le point de passage entre la zone commerciale méditerranéenne et l'hinterland syrien. Ces activités conditionnent la constitution d'une structure sociale caractérisée par l'émergence d'une bourgeoisie sunnite, dominée par quelques grandes familles, ayant chacune leur ville et région d'attache, et s'enrichissant à la faveur des échanges commerciaux⁷⁷. La Békaa représente l'arrière-pays agricole, caractérisé par un faible urbanisme à la fin du XIX^{ème} siècle, et une structure féodale regroupant des propriétaires terriens néanmoins fiscalement tributaires de la Sublime Porte. Le Mont-Liban quant à lui constitue un ensemble bien particulier, un microcosme défini par sa géographie montagneuse et escarpée, sa composition démographique particulière (à dominantes maronite et druze), sa structure sociale héritée d'un féodalisme peu souple, mais également son statut administratif qui évolue tout au long de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, et ce, jusqu'à la dislocation de l'Empire ottoman en 1920. Le Mont-Liban apparaît donc relativement isolé de son environnement, notamment dans ses composantes sociétales, et est considéré comme un pays refuge par les communautés qui l'occupent, vivant et ressentant leur statut démographique minoritaire soit en raison d'une aliénation de soi par rapport à l'environnement confessionnel (comme cela peut être observable chez les communautés chrétiennes), soit d'une culture et pratique du secret (comme c'est le cas au sein de la communauté druze), mais également par rapport à un islam majoritaire (c'est-à-dire sunnite), voire un environnement ottoman (applicable pour les communautés chrétienne mais également druze). Cette aliénation et cet isolement sont également favorisés par le fait que les Ottomans se présentent en dépositaires de l'islam sunnite « officiel » et légitime, alors qu'au sein des communautés confessionnelles du Mont-Liban le système des *millet*s⁷⁸ contribue à renforcer le statut des chefs

⁷⁶ Nous n'avons pas la place ici de procéder à une étude approfondie de cette répartition démographique confessionnelle à l'époque ottomane. Sur ces questions, et sur la composition démographique du Liban contemporain, voir notamment Étienne de VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », in *Revue de géographie alpine*, *op. cit.*, pp. 523-562 ; et Eric VERDEIL, Ghaleb FAOUR, Sébastien VELUT, « Population et peuplement », in *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, pp. 64-90. Cf également Annexe 2.

⁷⁷ Les structures de patronage notabiliaires de la communauté sunnite présente dans les villes portuaires libanaises, leur émergence et les structures clientélares que nous évoquerons plus tard font l'objet d'une étude approfondie dans le remarquable ouvrage de Michael Johnson, cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, *op. cit.*, 244 p..

⁷⁸ L'Empire ottoman organisait les communautés ethno-religieuses sous le régime des *millet* c'est-à-dire des entités administratives disposant d'un statut particulier et d'une certaine autonomie. Cette organisation et l'emploi du terme

religieux communautaires comme dépositaires de la foi, et gestionnaires du champ religieux. Le sentiment minoritaire ressenti en tant que tel par ces communautés, ainsi que cette autonomie de gestion des affaires religieuses en interne, sont deux dynamiques favorisant le regroupement autour des instances communautaires, regroupement à la fois sociétal et géographique. La dimension de refuge du Mont-Liban est en effet également favorisée par sa géographie : large bastion montagneux escarpé, en hauteur, composé de denses forêts de cèdres et de profondes gorges et vallées⁷⁹, et bénéficiant d'un approvisionnement en eau conséquent via le Nahr El Bared au nord, mais également le Nahr Ibrahim, le Nahr El Kelb, ou encore le fleuve Litani qui longe la frontière avec la région de la Békaa. Le refuge est également vu comme tel par les observateurs de l'époque. Citons, à titre d'exemple, le Comte de Volney, orientaliste des XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècle, qui, lors de ses voyages en Egypte et en Syrie, rapporte ses observations sur l'aménagement du Mont-Liban par ses habitants, désireux de faire de ce bastion montagneux protecteur un lieu de vie : « *Cette sécurité a paru un bien si précieux aux habitants, qu'ils ont déployé dans ces rochers une industrie que l'on chercherait vainement ailleurs. À force d'art et de travail, ils ont contraint un sol rocailleux à devenir fertile. Tantôt, pour profiter des eaux, ils les conduisent par mille détours sur les pentes, ou ils les arrêtent dans les vallons par des chaussées ; tantôt ils soutiennent les terres prêtes à s'écrouler, par des terrasses et des murailles. Presque toutes les montagnes ainsi travaillées, présentent l'aspect d'un escalier ou d'un amphithéâtre, dont chaque gradin est un rang de vignes ou de mûriers.* »⁸⁰.

La structuration dans les régions de la *wilayat* de Beyrouth, de la Békaa et du Mont-Liban se forme et se cristallise donc géographiquement sur un territoire mais également sur le plan sociétal en une communauté d'individus, un groupe, un village, et sur le plan confessionnel autour d'instances communautaires, principalement religieuses. Ces dynamiques structurantes nous permettent de lire l'organisation de ces groupes sociaux, leurs structures et leurs pratiques sur lesquelles nous nous proposons de porter le regard. Nous optons ici pour une approche par communautés confessionnelles, attendu qu'il s'agit ici de la dimension que nous entendons étudier et du marqueur identitaire conditionnant symboliquement l'organisation de ces pratiques et structures au milieu du XIX^{ème} siècle.

millet apparaissent en ce sens depuis l'époque des réformes ottomanes (*Tanzimat*) initiées par l'édit de Gülhane du 3 septembre 1839.

⁷⁹ En particulier au nord de la chaîne, près de Bcharré, où se situe une des plus grande réserve de cèdres, au dessus de la vallée de la Qadisha, vaste et longue gorge à passage unique et escarpé, au fond de laquelle se situe le fief historique et bastion du Patriarcat maronite, et résidence principale jusqu'en 1830, date à laquelle le siège fut déplacé à Bkerké dans le Kesrouan.

⁸⁰ Constantin-François de Chassebœuf, Comte de VOLNEY, *Voyages en Egypte et en Syrie*, Mouton, Paris, 1959, p. 164, cité in Jean CHARAF, « Introduction à l'histoire du Mont-Liban au XVI^{ème} siècle », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 1 : Histoire sociale*, op. cit., p. 13.

La communauté maronite⁸¹ est caractérisée par sa hiérarchie cléricale, qui permet un rassemblement autour des structures ecclésiales, au sommet de laquelle le Patriarcat maronite domine les autres structures séculières et régulières. Cette hiérarchie permet de consolider et de cristalliser une identité collective, dont le Patriarche est le détenteur, le délégué, le référent, et dont l'autorité est relayée localement par les prélats de proximité, et les moines. Le prêtre est donc détenteur d'une autorité conséquente, et la société est régie par des codes et des pratiques qu'il est difficile de contester, la dissidence ayant pour conséquence l'exclusion, volontaire ou non, du champ communautaire⁸². L'autorité politique communautaire, si elle n'est pas centralisée et organisée comme elle le sera plus tard dans le Liban constitutionnel et indépendant à partir des années 1920, voit néanmoins son émergence au tournant des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, grâce à la vente par l'émir du Mont-Liban de terres et du titre de *cheikh*, contribuant à la formation d'un capital économique conséquent conditionnant la domination. Ce système reposant sur la propriété foncière est donc caractérisé par la présence d'une élite laïque localement circonscrite. L'autorité du prêtre repose quant à elle sur des ressorts de l'ordre du symbolique, du traditionnel, jouissant à la fois de son institutionnalisation par le Patriarcat et de sa proximité avec la société maronite, au sein de laquelle cette autorité fait loi. De plus, l'Église maronite assure une fonction sociale extra-religieuse à travers l'attribution de métiers d'artisanat aux membres de la communauté, ses activités d'éducation, d'impression et d'édition, la mise à disposition de librairies, etc... L'Église maronite est ainsi un acteur majeur du développement économique et culturel de sa communauté⁸³. Néanmoins, malgré la séparation apparente entre autorité spirituelle et temporelle⁸⁴, le Patriarche n'hésite pas à s'investir parfois personnellement dans les champs politique et diplomatique. À titre d'exemple, l'année 1840 voit l'émission d'un mémorandum du Patriarche Youssef Hobeiche adressé à la Sublime Porte dans lequel le prélat exprime un certain nombre de revendications politiques⁸⁵, qui reprend certes différents points de la *tanzimat* (réforme) édictée par le Sultan

⁸¹ Nous optons ici sciemment pour une étude brève des structures et pratiques du leadership de la communauté chrétienne maronite en occultant quelque peu la pénétration d'autres communautés chrétiennes présentes dans la région, notamment la communauté chrétienne orthodoxe, et ce pour plusieurs raisons. Le temps et l'espace nous manquent afin de traiter l'ensemble des communautés chrétiennes, sur lesquelles nous reviendrons de manière plus distincte par la suite. De plus, les observations exposées pour la communauté maronite sont également applicables pour les autres communautés chrétiennes, notamment la communauté grecque-orthodoxe, à ceci près que celle-ci est caractérisée par un ancrage moins puissant dans la région du Mont-Liban, et davantage transnationale, le siège du Patriarcat étant situé à Damas. Cette « transnationalisation » mise à part, les structures des leaderships religieux et politiques sont similaires à celles de la communauté maronite et des communautés chrétiennes dans leur ensemble.

⁸² « *La dissidence, s'il y en avait, ne pouvait se manifester que par le passage à une autre Église, comme le prouvent les scissions, que l'on devine à l'époque des Croisades et mamelouke [...]; toutefois la cohésion ecclésiastique de l'Église maronite s'est maintenue dans l'ensemble de façon surprenante à travers les siècles.* », René Jabre MOUAWAD, *Les Maronites*, Brepols, Turnhout, 2009, p. 175.

⁸³ Cf Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, Pluto Press, London, 2012, p. 23.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁵ Notamment que le Mont-Liban soit gouverné par un prince maronite de la famille des Chehab, élu à vie, assisté par un *mudabbir* (conseiller) maronite et douze autres conseillers représentant les différentes sectes. Le Patriarche

ottoman en novembre 1839, mais témoigne de l'autorité du Patriarche, ici interlocuteur maronite dialoguant directement avec le pouvoir ottoman au nom de sa communauté, dans le domaine politique. De même, le rapport du Consul russe à Beyrouth, Constantin Basily, souligne le rôle du Patriarche Hobeiche au cours du conflit druzo-maronite de 1840-1841, en tant qu'intermédiaire entre les combattants de sa communauté et leurs soutiens français⁸⁶, que guide et leader moral auprès de ces mêmes combattants⁸⁷, ou que véritable diplomate bénéficiant, le cas échéant d'une protection française⁸⁸. Ainsi, chef de file, guide moral mais également acteur politique en période de crise, le Patriarche est le détenteur de la clé de voûte assurant la structuration hiérarchique de la communauté, son organisation sociale et également les devoirs des membres du groupe⁸⁹. Associé avec les leaderships communautaires « laïcs », cette élite de commandement « *réglemente les relations de la communauté avec les « autres », en vue de préserver intacte l'entité, et de renforcer l'autonomie de la communauté à travers les vicissitudes de la longue durée historique* »⁹⁰ et est donc garante de l'identité du groupe, notamment dans ses rapports avec les autres communautés de la région, et plus particulièrement les druzes.

Ceux-ci bénéficient d'une structure sociale sensiblement différente de la communauté maronite en raison de leurs particularismes confessionnels. L'assise territoriale de la communauté et de son leadership est solide et profondément ancrée dans l'imaginaire collectif. La communauté druze est alors caractérisée par un fort sentiment de groupe que la religion contribue à cimenter à travers la pratique du secret des enseignements religieux, l'absence de prosélytisme, la croyance en une réincarnation intra-communautaire sur les « terres druzes »⁹¹. Cette unité communautaire transcende la hiérarchie sociale et les différences de statuts⁹², et amène Fuad Khuri à parler de '*asabiyya* fondée

Hobeiche demandait également que le jugement et la condamnation du clergé maronite soient des prérogatives patriarcales. Cf Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit., p. 14.

⁸⁶ « *Les munitions manquaient aux défenseurs de Zahlé ; le Patriarche Maronite s'en procurait à tout pris pour leur en fournir et des négociants Français de Beirout ont fait des gains considérables en cette occasion* », cité in Karam RIZK, « Les événements de 1841 au Liban au Mont-Liban. Rapport de Basily, Consul Russe à Beyrouth », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 1 : Histoire sociale*, op. cit., p. 186.

⁸⁷ « *Le Patriarche épuise tous ses efforts pour ranimer le courage abattu de sa nation* », *ibid.* p. 188.

⁸⁸ « *Le Patriarche Maronite abandonnait ses montagnes pour venir près de la côte, où une corvette française était prête à le secourir en cas d'invasion des Druses* », *ibid.* p. 186.

⁸⁹ « *Les « ordres religieux », les « devoirs unitaires » et la mentalité tribale convergent pour assigner à chaque individu une activité structurante dans l'exercice du pouvoir au sein de chaque groupe, et donner, par conséquent, à la communauté une structure pyramidale* », in Jean CHARAF, « Introduction à l'histoire du Mont-Liban au XVI^{ème} siècle », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 1 : Histoire sociale*, op. cit., p. 23.

⁹⁰ *Ibid.* p. 24.

⁹¹ Confère Bernadette SCHENK, « Druze identity in the Middle East : Tendencies and Developments in modern Druze communities since the 1960s », in Kamal SALIBI, *The Druze : realities and perceptions*, Druze Heritage Fondation, London, 2005, p. 79, et Louis PÉRILLIER, *Les Druzes*, Publisud, Paris, 1986, p. 39.

⁹² Pendant les conflits qui secoueront le Mont-Liban au milieu du XIX^{ème} siècle, les paysans druzes s'allient aux seigneurs druzes contre les paysans maronites, niant ainsi la dimension sociale de leur mobilisation, cf Fuad KHURI, « Cultural privacy and religious secrecy », in Fuad KHURI, *Being a Druze*, Druze Heritage Fondation, London, 2004, p. 11.

sur la foi, la localité et le clan⁹³. De même, la structure communautaire druze est également d'héritage féodale, mais le dépositaire de l'identité communautaire est davantage le *za'im*⁹⁴ que le chef religieux. En effet, le leader religieux est davantage un arbitre des conflits intra-communautaires, cherchant concilier les tendances et n'étant que peu impliqué dans les enjeux politiques et sociétaux, distanciation favorisée par la difficulté à s'exprimer sur ces questions pour un *cheikh* religieux du fait de l'absence de lieux de prière et de rassemblement, donc de véritable tribune. Les leaders communautaires demeurent les *cheikhs* temporels, appartenant aux grandes familles druzes, parmi lesquelles les Ma'an, qui gouverneront l'émirat du Mont-Liban jusqu'à la moitié du XIX^{ème} siècle, mais également les Arslan et les Joumblatt.

L'héritage féodal caractérise également les structures de leadership de la troisième grande communauté religieuse présente au Mont-Liban, la communauté chiite. Cette structuration repose également sur la présence de *z'amâ'* (leaders) dont l'autorité et le pouvoir sont entretenus par le biais de réseaux clientélaires, de commerçants, dont l'influence s'accrut à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, et de paysans sur qui s'exerce la domination. Les chefs religieux constituent, quant à eux, une élite proche du pouvoir⁹⁵. Néanmoins, force est de constater le statut particulier dont bénéficient les clercs chiites, contrairement aux *ulémas* sunnites, les premiers détenant une partie de l'autorité communautaire du fait de leur infaillibilité, conformément à la doctrine chiite, point sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Cette infaillibilité permet à ces dignitaires de concurrencer le pouvoir laïc des princes, le cas échéant⁹⁶. La communauté a donc

⁹³ Terme utilisé par le philosophe et historien Ibn Khaldoun à la fin du XIV^{ème} siècle, ce concept renvoie à la notion scientifique de « corps physique » et désigne par extension l'esprit de corps, les liens de solidarité caractérisant un groupe, ces liens reposant sur des référents géographiques, claniques ou idéologiques. Ce concept fut réactualisé dans la sociologie contemporaine appliquée au Moyen-Orient, notamment par Michel Seurat dans son célèbre article sur la '*asabiyya* urbaine tripolitaine, cf Michel SEURAT, « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une '*asabiyya* urbaine », in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMOC, Beyrouth, 1985, pp. 45-86 ; pour une explication et critique de l'emploi de ce concept, cf Elizabeth PICARD, « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in Elizabeth PICARD (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris, 2006, pp. 61-67 ; dans notre cas, cf Fuad KHURI, « The making of the Druze '*asabiyya* : The impact of reincarnation », in Fuad KHURI, *Being a Druze*, op. cit., pp. 103-104.

⁹⁴ Étymologiquement, le *za'im* est celui qui « réclame » pour la communauté : « Le terme de *za'im* s'applique d'abord au porte-parole d'un groupe de personnes ou, par métaphore, à celui qui a prétention à réclamer (*za'ama*) en leur nom », Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoire, société et pouvoir aux Proche et Moyen Orients (travaux dédiés à Toufic Touma)*, op. cit., p. 160. Le sens et le signifié ont évolué au cours de l'histoire régionale et libanaise notamment. Alors que le *za'im* « originel » est un chef exerçant une domination ayant un ancrage local, en zone rural, reposant sur une clientèle localement circonscrite, l'acception du terme *za'im* évolue avec l'urbanisation et l'émergence de nouvelles formes de leaderships, s'insérant dans les systèmes politiques hérités de la période post-ottomane au XX^{ème} siècle. C'est à cette actualisation du terme *za'im* qu'entend contribuer l'article d'Elizabeth Picard précité. Dans le cas qui nous intéresse ici, sous la période ottomane, on retiendra également la définition proposée par Sabrina Mervin : « *Chefs politiques qui tiraient leur pouvoir de leurs fonctions d'agents collecteurs des impôts pour la Porte, et qui régnaient sur des domaines plus ou moins étendus* », Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris-Beyrouth, 2000, p. 37.

⁹⁵ Cf Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite*, op. cit., pp. 37-40.

⁹⁶ « Ils peuvent braver le pouvoir en place, alors que le pouvoir n'a aucune prise sur eux, puisqu'ils n'ont pas véritablement d'ambition mondaine » affirme Sabrina Mervin, cf Sabrina MERVIN, « Les autorités religieuses dans le chiisme duodécimain », *Archives de Sciences sociales des Religions*, Numéro 125, Janvier-Mars 2004, p. 64. Mervin cite, en ouverture de son étude, une anecdote érigée en « récit exemplaire » par les oulémas chiites, et

tendance à se rassembler également autour de ses instances religieuses du fait des persécutions d'un Empire ottoman sunnite percevant les chiites comme une communauté schismatique. L'inscription régionale, bien que le chiisme ne se concentre pas uniquement, ni même principalement dans la région du Mont-Liban, est malgré tout très prégnante, et cette dernière constitue également un refuge pour ces *ulémas* désireux de se rassembler aux marges de l'Empire, là où l'autorité de la Sublime Porte s'exerce moins⁹⁷, notamment dans le Jabal 'Âmil. La hiérarchisation du clergé chiite et notamment sa relative autonomie en matière de justice⁹⁸ contribuent à renforcer sa légitimité et son autorité intra-communautaire dans la gestion des affaires politiques, l'*uléma* étant le détenteur des fonctions et pouvoirs des imams depuis la disparition du Douzième Imam en 874 après Jésus-Christ, et surtout depuis le début de « *l'Occultation majeure* » en 941⁹⁹.

Cette implication politique et cette structuration sociale sont sensiblement différentes au sein des communautés sunnites de la région. Ces différences sont notamment dues à la structure sociale de ces dernières, vivant principalement dans les zones urbaines et côtières, et ayant vu l'émergence d'une bourgeoisie marchande composée de familles produisant chacune un *za'im* localement implanté, bénéficiant d'une structure économique et commerçante productrice de richesses, mais également d'une proximité avec le pouvoir ottoman, représenté par le *walî* (gouverneur), ce qui permet la production et l'entretien de capitaux économique et symbolique forts, susceptibles d'être redistribués aux clients du *za'im*. Ce leadership laïc est donc caractérisé par son ouverture régionale du fait de son affiliation à l'islam sunnite de droit hanéfite, religion officielle de l'Empire ottoman et majoritaire dans la région, ce qui facilite les accointances avec le régime. Michael Johnson analyse, dans son ouvrage de référence, les mécanismes autour desquels ces réseaux clientélares se constituent et notamment la répartition géographique de la *za'âma* (leadership) citadine sunnite : au leadership beyrouthin des Beyhum, des Solh ou des Salam, répond le leadership tripolitaïn des Karamé. À ce titre, l'exemple du parcours politique et professionnel de Riyadh El Solh, décrit par Johnson, illustre bien la détention d'un leadership communautaire grâce aux activités préalables de commerçants, fonctionnaires voire d'officiers de l'armée des membres de sa famille, et ce dans l'ensemble de l'Empire ottoman¹⁰⁰. Cet éclatement géographique de la *za'âma* notabiliaire sunnite

rapportant l'activisme des ulémas chiites iraniens en 1890 ayant provoqué par une *fatwa* puis soutenu un boycott du tabac pour protester contre la concession par le Shah d'Iran d'un monopole sur le tabac iranien au baron Britannique Reuter. Le Shah dû se résigner à annuler cette concession sous la pression populaire alimentée par les clercs chiites, *ibid.* p. 63.

⁹⁷ Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Éditions Autrement, Paris, 2008, p. 12.

⁹⁸ Cette autonomie judiciaire s'exerce malgré la présence d'un système juridique central et général au sein de l'Empire ottoman, comme le montre notamment Sabrina Mervin dans sa remarquable étude des clercs et intellectuels chiites du sud Liban de la fin du XIX^{ème} à l'indépendance du pays, cf Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite*, *op. cit.*, notamment le troisième chapitre intitulé « Qu'est-ce qu'un 'âlim ? », pp. 61-108.

⁹⁹ Nous expliciterons ces évolutions doctrinales ultérieurement.

¹⁰⁰ Cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, *op. cit.*.

va de pair avec l'absence de leadership religieux centralisé au sein de la communauté. En effet, la hiérarchie décentralisée du pouvoir religieux sunnite ne permet pas aux muftis des régions de Tripoli, Beyrouth ou Saïda de s'imposer comme référents, bien que leur ancrage territorial leur confère une proximité avec la rue musulmane, ni de s'affranchir de la domination de la Sublime Porte tenant et défenseur de l'islam sunnite officiel, à l'inverse des chefs religieux des communautés confessionnelles minoritaires comme les patriarches maronite ou grec-orthodoxe, le Cheikh al 'Âql druze, dans une certaine mesure, et même certains dignitaires chiite comme le *marja*¹⁰¹. Enfin, l'implication politique des muftis est également tributaire d'un héritage confessionnel remontant à la *mihna* (épreuve) ayant eu lieu sous le califat abbasside d'Al Ma'mûn au IX^{ème} siècle, et à ses conséquences, la plus notable d'entre elles étant la séparation dans la gestion des affaires politiques et religieuses entre les Princes, gérant les premières, et les *ulémas*, les secondes. Si le chef religieux sunnite s'exprime sur le politique, il demeure néanmoins sous la houlette du pouvoir impérial et peut difficilement gérer le politique selon sa propre volonté¹⁰².

La région est donc caractérisée par une diversité géographique entre les différents gouvernorats, mais également démographique concernant la répartition des populations tant quantitativement qu'au regard des disparités confessionnelles, et jusque dans la gestion politico-administrative des trois ensembles régionaux cités. La pratique des leaderships politique et religieux demeure donc tributaire de ces facteurs, et est conditionnée par la spécificité des structures propres aux diverses religions pratiquées dans ces provinces ottomanes. C'est néanmoins sur les spécificités des statuts administratifs de ces provinces, et plus particulièrement de celle du Mont-Liban, ainsi que sur les réformes dont ces statuts font l'objet dans les derniers jours de l'Empire ottoman, puis sous le mandat français, que nous nous proposons de porter le regard à présent.

¹⁰¹ Nous prévoyons de détailler plus explicitement les hiérarchies cléricales des différentes communautés confessionnelles libanaises ultérieurement.

¹⁰² La *mihna*, son déroulé et ses conséquences sont notamment analysés dans les ouvrages d'Alfred MORABIA, *Le Jihad dans l'islam médiéval : le « combat sacré », des origines au XIII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1993, 567 p. ; de Makram ABBES, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009, 311 p. ; ou encore plus brièvement de Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam : Doctrines et fondements*, Flammarion, Paris, 2000, 311 p.. Nous prévoyons également un retour sur ce point lorsque nous aborderons les fondements historiques et sociaux du leadership religieux sunnite libanais.

b) Réformes administratives ottomanes et édification de l'État libanais : la nationalisation progressive et inégale du rôle des leaders religieux

La seconde moitié du XIX^{ème} siècle est caractérisée par la volonté ottomane d'une gestion plus efficace et habile de ses provinces. L'Empire doit en effet faire face à de multiples agitations en son sein, ainsi qu'aux campagnes, dans un premier temps victorieuses, d'Ibrahim Pacha, généralissime égyptien qui réussit à mettre le pouvoir ottoman en échec jusqu'en 1841. Alors que le gouvernorat de Beyrouth et la Békaa sont sous administration ottomane, comme nous l'avons précédemment évoqué, le Mont-Liban fait l'objet de diverses réformes et changements de statuts à partir de 1842. Ces réformes, ou *tanzimats*, répondent à divers objectifs que nous n'avons ni le temps, ni l'espace de détailler ici : soucieux d'administrer habilement ses provinces, l'Empire ottoman opère ces changements de statuts administratifs en réponse aux troubles agitant la montagne libanaise au cours des années 1840-1860, mais également pour prendre de court les puissances occidentales, en particulier la France et la Grande-Bretagne, toujours désireuses de s'ériger en arbitre des conflits de la région afin de créer et consolider leurs canaux d'influence par le biais d'un soutien actif aux communautés en présence. La reprise de contrôle de ces régions demeure la raison principale motivant les réformes de la Sublime Porte alors que l'Empire montre des signes de fragilité en Irak ou dans les Balkans¹⁰³. Il s'agira moins ici d'analyser et d'expliquer ces réformes politico-administratives et le contexte dans lequel elles sont forgées, que leur impact sur l'organisation des rapports intracommunautaires et intercommunautaires entre les champs politique et religieux.

Pour ce faire, nous optons pour une analyse ponctuelle des grandes étapes dans l'évolution de la vie politique de la montagne libanaise, puis du Grand Liban après la chute de l'Empire ottoman et sous le mandat français, jusqu'à son indépendance en 1943. Jusqu'en 1842, le Mont-Liban est un émirat reposant sur la location de fermes fiscales, les *muqata'a*, par la Sublime Porte aux notables de la montagne, les *muqata'aji*, chargés d'administrer ces fermes, et devant verser un impôt au pouvoir ottoman. Les *muqata'aji* sont gouvernés par un émir issu de grandes familles druzes comme celle des Ma'an. L'émirat et son système des *muqata'aji* constituent un ordre social rigide et contraignant au sein duquel l'ascension sociale demeure difficile¹⁰⁴. La rigidité de ce système, associée aux contestations du système féodal dans le Mont-Liban, encouragées notamment par l'attitude d'Ibrahim Pacha lors de son incursion en 1833¹⁰⁵, entretient les germes de jacqueries qui

¹⁰³ Sur ce point, cf Henri LAURENS, *L'Orient arabe – Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 2005, pp. 111-124.

¹⁰⁴ Cf Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit., p. 18.

¹⁰⁵ Le généralissime des forces égyptiennes fut en effet suivi dans cette « lutte » contre la féodalité par la paysannerie maronite et son clergé, malgré la résistance des seigneurs druzes de la montagne, cf Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, p. 10.

prendront rapidement une coloration confessionnelle¹⁰⁶. En représailles au soutien apporté par l'émir Béchir II Chehab, converti au maronitisme religieux, à la campagne d'Ibrahim Pacha, puis pour mettre un terme aux affrontements druzo-maronites de 1841, la Sublime Porte abolit l'émirat afin de le diviser en deux *caïmacamats* (districts ou gouvernements), l'un maronite au nord, l'autre druze au sud. L'hétérogénéité confessionnelle de certaines régions, couplée aux rancœurs encore vivaces au sein des deux communautés, et auxquelles s'ajoutent les velléités contestataires de la paysannerie maronite contre le système des *muqata'aji* toujours en vigueur¹⁰⁷, entraînent l'échec de cette solution, et débouchent sur une nouvelle vague de conflit¹⁰⁸. La violence des affrontements, le lourd bilan humain, ainsi que l'implication des puissances occidentales auprès des communautés druze pour la Grande-Bretagne et maronite pour la France, conduisent à une nouvelle réforme du statut du Mont-Liban par la Porte, compromis entre sa volonté d'administration directe de la montagne et le projet français de création d'un foyer chrétien indépendant. Le « Règlement organique » du 9 juin 1861 donne naissance à la *moutassarifiyya* (province ou gouvernorat) du Mont-Liban, caractérisée par une certaine autonomie politique : regroupant l'essentiel du Mont-Liban¹⁰⁹, elle est gouvernée par un gouverneur (*moutassarif*) chrétien ottoman (donc non arabe) « disposant d'un large panel de pouvoirs et étant responsable uniquement devant la Porte. Un Conseil Administratif de douze membres élus ne bénéficiant que de prérogatives consultatives vis-à-vis du Moutassarif »¹¹⁰. Ce Conseil Administratif a fait l'objet en 1864 d'une modification du règlement de 1861, stipulant l'élection de ses membres sur une base confessionnelle, afin de ménager l'équilibre politique entre les communautés chrétiennes et musulmanes. Ce compromis, conditionné par une implication moindre des puissances occidentales dans les affaires intérieures de l'Empire, contribue à la stabilité du système de la *moutassarifiyya* jusqu'à la veille de la Grande Guerre¹¹¹. Le Premier conflit mondial qui embrase l'Europe est vu par la Porte comme une occasion de reprendre la main sur ses affaires intérieures et de s'affranchir de cette tutelle diplomatique des puissances occidentales¹¹². C'est dans cette perspective que les relations entre le pouvoir ottoman et la montagne libanaise changent : l'autonomie de celle-ci prend fin à travers l'abolition de la

¹⁰⁶ Portant au départ une dimension sociale entre paysannerie et seigneurie, les affrontements de 1841 se transforment en conflit confessionnel du fait de la mobilisation par les élites de référents religieux et communautaires, notamment au sein de la communauté druze, afin de souder le groupe autour de ses instances et d'éviter sa dislocation.

¹⁰⁷ Pour le détail des enjeux sociaux des « années de troubles » de 1845 à 1860, cf toujours Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit., pp. 26-29.

¹⁰⁸ Débutée dans le Kesrouan, au centre du Mont-Liban, région de population confessionnellement mixte, cette vague de conflit prend l'allure de lutte contre la féodalité de la part des paysans maronites revendiquant davantage de libertés et l'instauration d'une république démocratique, et voit l'émergence de la figure de Tanios Chahine, muletier devenant le véritable leader et héros de cette révolte.

¹⁰⁹ La ville à majorité chrétienne de Zahlé, à l'est de la montagne, et qui avait été rattaché au gouvernorat de Damas pendant la période du double *caïmacamat*, est rattachée à la *moutassarifiyya* du Mont-Liban.

¹¹⁰ Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit., p. 43.

¹¹¹ Engin AKARLI, *The Long peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Oxford Center for Lebanese Studies, London, 1993, 288 p..

¹¹² Henri LAURENS, *L'Orient arabe – Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit., p. 136.

moutassarifiyya et l'administration désormais directe de la région par un gouverneur Turc, Ohannès Kouyoumjian, nommé par et sous l'autorité de Djemal Pacha, commandant en chef de la Quatrième Armée Turque ; en 1915 celle-ci opère un blocus autour de la montagne en représailles des accointances des communautés locales avec les puissances Alliées contre l'Empire ottoman (en particulier la France et la Grande-Bretagne). Ce blocus, auquel s'ajoutent des catastrophes naturelles, entraîne une famine meurtrière pendant cette période qui occupera une place particulière dans l'argumentaire des partisans de la création d'un Grand Liban lors de la Conférence de Paix fin janvier 1919. L'année 1919 voit l'adoption de l'article 22 du pacte de la Société des Nations (S.D.N.) mettant en place le système des mandats qu'exercent désormais les Français et les Britanniques sur les anciennes provinces de l'Empire ottoman¹¹³ enterré, quant à lui, définitivement par le Traité de Lausanne de 1923. À la suite d'âpres négociations impliquant Français, Britanniques, mais également les délégations des acteurs politiques et religieux de la région, le Liban voit ses frontières définies le 1^{er} septembre 1920 et regrouper en un seul État l'ancien gouvernorat de Beyrouth avec les villes côtières au nord et au sud du pays, le Mont-Liban de la région de Bcharré au Chouf, en passant par le Kesrouan, auxquels est rattachée la plaine de la Békaa, du Hermel au nord à la région de Rachaya au sud. Sous le mandat français est adoptée la Constitution de la République Libanaise, le 23 mai 1926, autour de laquelle la vie politique s'organise, les élites administratives se forment, et les rivalités entre notables s'exacerbent. C'est également au cours du mandat que les décrets régulant et organisant le droit libanais et les prérogatives communautaires des leaderships religieux, ainsi que l'institutionnalisation de leurs structures, sont publiés. C'est une période mouvante alternant entre soulèvements alimentés par les manœuvres maladroites des Hauts-commissaires français en charge de l'administration, au premier rang desquels le général Maurice Sarrail, l'opposition entre nationalistes et unionistes pan-syriens, et les alliances de certaines élites politiques libanaises, comme le Président Émile Eddé, avec la puissance mandataire à laquelle s'opposent les indépendantistes du *Destour* mené par Béchara El Khoury ; suspension et rétablissement partiel ou complet de la Constitution par les autorités mandataires en fonction des vagues de troubles déclenchées dans la région, de 1932 à 1937 ; et fin de mandat chaotique sur fond de guerre mondiale, de gestion française au coup par coup et de

¹¹³ « 1. Les principes suivants s'appliquent aux colonies et territoires qui, à la suite de la guerre, ont cessé d'être sous la souveraineté des États qui les gouvernaient précédemment et qui sont habités par des peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes, dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne. [...] »

2. La meilleure méthode de réaliser pratiquement ce principe est de confier la tutelle de ces peuples aux nations développées qui [...] sont le mieux à même d'assumer cette responsabilité et qui consentent à l'accepter : elles exerceraient cette tutelle en qualité de mandataires et au nom de la Société. [...] »

4. Certaines communautés, qui appartenaient autrefois à l'Empire ottoman, ont atteint un degré de développement tel que leur existence comme nations indépendantes peut être reconnue provisoirement, à la condition que les conseils et l'aide d'un mandataire guident leur administration jusqu'au moment où elles seront capables de se conduire seules. Les vœux de ces communautés doivent être pris d'abord en considération pour le choix du mandataire. »

Extrait de l'article 22 du Pacte de la S.D.N., cité in Antoine HOKAYEM, Marie-Claude BITAR, *L'Empire ottoman, les Arabes et les Grandes puissances 1914-1920*, Les Éditions Universitaires du Liban, Beyrouth, 1981, pp. 304-305.

rivalités franco-britanniques¹¹⁴, alors que l'indépendance du Liban semble acquise en novembre 1943¹¹⁵.

Cette brève perspective historique et non exhaustive de la formation du Grand Liban, de la fin de l'émirat du Mont-Liban en 1842 à son indépendance en 1943, n'a pas pour objectif d'analyser les soubresauts politiques auxquels la région doit faire face au gré des aléas internationaux et régionaux, mais plutôt de dresser succinctement la toile de fond sur laquelle se dessineront les évolutions de l'organisation et de la place des leaderships religieux au sein de la nouvelle société libanaise et dans le Liban constitutionnel. Deux communautés majeures voient leurs leaderships religieux se transformer dans leur investissement politique, leur structuration, voire leur identité profonde : les communautés maronite et sunnite. Ce sont également les deux groupes confessionnels ayant le poids démographique le plus important, selon le recensement de 1932¹¹⁶. Ces transformations sont cependant d'ordres différents pour les deux communautés, en raison de leur diversité organisationnelle et confessionnelle : alors que le clergé maronite s'autonomise progressivement dans sa gestion des affaires communautaires et voit grandir son implication dans les enjeux politiques de la région et son prestige symbolique croître du fait de cette implication, les leaderships religieux sunnites¹¹⁷ se recentrent localement et s'affranchissent en partie, parfois à leur corps défendant, de leur identité panislamique pour davantage se nationaliser et se « libaniser ». Le temps de ces bouleversements n'est également pas le même pour les deux leaderships : l'évolution

¹¹⁴ Suite à la reconquête franco-gaulliste du Levant, la France soutient tour à tour Alfred Naccache, puis Ayoub Tabet et Petro Trad, avant d'essayer d'imposer Émile Eddé, connu pour ses accointances avec la puissance mandataire lors des élections de 1943. Mais les rivalités franco-britanniques, illustrées par le duel entre le général Georges Catroux, Délégué général de la France en Syrie et au Liban, et Edward Spears, ministre plénipotentiaire de la Grande-Bretagne, auxquelles s'ajoute le veto de ce dernier quant à la candidature d'Émile Eddé, aboutissent à l'élection de son rival Béchara El Khoury, plus anglophile et ardent partisan de l'indépendance nationale. Cf Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, op. cit., pp. 21-23.

¹¹⁵ Il apparaît important de préciser que, si le 22 novembre 1943 est retenue comme date symbolique de l'indépendance du Liban, cette dernière ne fait pas l'objet d'une déclaration actée et datée, et qu'en novembre 1943, le mandat est encore effectif comme en témoigne la gestion de la force armée et de la Sûreté générale libanaise par la France encore en 1945. Mais aucune déclaration de la S.D.N. ou de sa successeuse l'O.N.U., ne met un terme officiel au mandat. Comme l'explique Joseph Chami, « *le mandat français sur [la Syrie et le Liban] s'est en fait lentement et progressivement érodé dans l'exercice quotidien de la vie politique. Sans proclamation solennelle ni cérémonie officielle, il disparut dans un flou juridique, source de problèmes qui suivront l'indépendance syrienne et libanaise* », in Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, op. cit., p. 201. Par souci de clarté, nous retiendrons ici la date symbolique du 22 novembre 1943, qui voit le rétablissement de la Constitution et la libération des leaders Libanais indépendantistes tels que le Président de la République Béchara El Khoury, le Président du Conseil Riyad El Solh ou encore le ministre Camille Chamoun, enfermés onze jours plus tôt à la forteresse de Rachaya suite à l'amendement voté par la Chambre des députés et éliminant toute référence au mandat français dans la Constitution. Ce choix de date est motivé par l'importance symbolique que représente le 22 novembre (aujourd'hui chômé) dans l'imaginaire national collectif au Liban.

¹¹⁶ Dernier recensement « officiel » de l'histoire du Liban contemporain, c'est sur sa base que la répartition des postes administratifs, en particulier pour les fonctionnaires de catégorie A, et que l'entente autour du Pacte National de 1943 sera édictée. Cf Annexe 3.

¹¹⁷ En absence de clergé sunnite hiérarchisé à l'échelle mondiale, celui-ci étant éclaté entre les différents muftis de région dans le cas libanais, et du fait de sa dépendance vis-à-vis du Palais ottoman, jusqu'en 1920, nous optons une fois encore pour l'usage du pluriel, dans un premier temps, pour qualifier les autorités religieuses musulmanes sunnites, afin d'éviter tout anachronisme.

est sensible dès l'époque des *tanzimats* pour les leaderships chrétiens maronites, alors qu'elle est plutôt visible dans les années 1920 sous le mandat français pour les leaderships religieux sunnites. Enfin, notons que le choix de l'observation de ces deux communautés est motivé par plusieurs raisons. Nous avons souligné le poids démographique des maronites et des sunnites dans la région, force est de constater également l'impact des évolutions économiques et commerciales depuis la fin du XIX^{ème} siècle sur la formation des élites laïques¹¹⁸ de ces deux communautés. Celles-ci jouent un rôle actif dans la vie politique libanaise et conversent directement avec l'Empire ottoman, puis la puissance mandataire française, en bonne entente ou en confrontation. Ce sont également ces élites qui organisent la pratique coutumière communautaire et consensuelle des institutions, et l'identité politique du Liban d'après 1920, et qui en deviennent les acteurs majeurs. Enfin, il s'agit également de groupes sociaux au sein desquels les leaders religieux ont un poids sinon politique du moins symbolique important, à la fois référents communautaires, dépositaires de l'identité de groupe, arbitre des conflits intracommunautaires, et détenteurs des vérités absolues. Ceci tranche avec les configurations druze et chiite, les deux ne bénéficiant pas (ou pas encore dans le cas chiite) d'un poids démographique conséquent, ni d'une élite commerçante et non féodale influente. De plus, les leaders religieux druzes n'ont qu'une implication politique partielle et peu visible, comme nous l'explicitons ultérieurement, leur autorité s'exportant peu à l'extérieur du groupe, alors que la communauté chiite est alors caractérisée par une structure sociale héritée du féodalisme, dominée par quelques grandes familles comme les As'ad ou les Hamadé, mais dont le statut social de dominés d'un grand nombre de ses membres, paysans pour une part importante d'entre eux, entrave l'exercice d'un poids véritable de ses élites laïques et religieuses dans l'édification du nouvel État, et contribue à marginaliser la communauté de la vie politique jusque dans les années 1960.

Le passage de la division du Mont-Liban en deux *caïmacamats* à l'instauration de la *moutassarifiyya* en 1861 constitue un moment clé dans l'institutionnalisation des identités communautaires et confessionnelles à travers la répartition des sièges du Conseil Administratif assistant le *moutassarif* entre chrétiens et musulmans¹¹⁹. À ce titre, comme le souligne Henry Laurens, les *tanzimats* ottomanes contribuent, à travers l'instauration d'un communautarisme de plus en plus prégnant, à accentuer l'hétérogénéité de la société de la montagne libanaise¹²⁰. À

¹¹⁸ Petite précision de vocabulaire : le terme « *laïc* » étant porteur d'une pluralité de sens, il est ici important d'indiquer que nous entendons l'employer ici comme un adjectif supposé différencier les acteurs qu'il désigne des acteurs religieux, membres d'une hiérarchie religieuse, disposant d'un titre, rentrés dans les ordres et ayant intégré un clergé. Cela n'engage en rien la croyance de ces acteurs « *laïcs* », ni même leur implication dans le champ religieux ou au sein des instances présentes au sein de celui-ci.

¹¹⁹ Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit., page 43 ; Henri LAURENS, *L'Orient arabe – Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit., pp. 71-72.

¹²⁰ « *Loin de diminuer le fait communautaire, les réformes ottomanes et la protection européenne la renforcent. Si les non-musulmans peuvent accéder aux plus hautes charges de l'État, y compris les fonctions ministérielles, il n'en reste pas moins vrai que l'émancipation ne provoque pas de fusion entre les différentes composantes de la société* », ibid. p. 67.

travers la consécration des identités communautaires, le rôle politique des leaders religieux, et en particulier des chefs de l'Église chrétienne maronite, s'en trouve accru. Certes, ce rôle tire sa force du poids démographique de la communauté, du rassemblement de cette dernière autour de ses instances religieuses, de la relative stabilité de la hiérarchie de celles-ci, ainsi que de l'appui de la France, mais elle est également le fruit d'une implication grandissante de l'Église dans les affaires politiques du Mont-Liban tout au long du XIX^{ème} siècle. Dès les années 1840 et les conflits embrasant alors la montagne, l'appui du clergé au mouvement paysan maronite donne une coloration confessionnelle à ces affrontements¹²¹. Cette implication politique est également consubstantielle à l'Église maronite qui, dans la lignée d'un réformisme en vogue depuis le Synode du Mont-Liban de 1736, s'affranchit progressivement de la tutelle des cheikhs maronites Khazen du Kesrouan, dont l'autorité reposait également sur le soutien apporté par le clergé¹²². Outre l'investissement politique de l'Église maronite du fait notamment de son action dans la lutte contre la féodalité¹²³, ce rôle prédominant est acté dans l'organisation du politique au Mont-Liban pendant la « *Longue paix* » de la *moutassarifiyya*, en particulier concernant la gestion juridique des affaires civiles et personnelles de la communauté. Progressivement, à travers son action parfois contestataire vis-à-vis du gouvernement ottoman de la montagne, et son affranchissement de toute tutelle politique au gré des personnalités de ses chefs, l'Église maronite apparaît comme un acteur politique de premier plan, en particulier sous le mandat du Patriarche Elias Howayek. Celui-ci a à cœur de renforcer la légitimité politique et l'aura patriarcale en maintenant le haut clergé hors des clivages partisans.

L'entrée en guerre de l'Empire ottoman marque un arrêt dans le développement de l'élite politico-administrative de la montagne, à travers le bannissement de ces leaders laïcs nationalistes hors de l'arène politique¹²⁴. Cette éviction des *zu'amâ'* contribue à renforcer le rôle de guide et de référent du Patriarche maronite, pourvoyeur de conseils et défenseur des intérêts de la communauté

¹²¹ Issa WACHILL, « Confessions et pouvoir au Liban », in *L'Homme et la société*, Numéro 114, 1994, p. 69.

¹²² « *Durant la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, l'église maronite est dominée par le courant réformiste suite au Conseil libanais de 1736. [...] Or la nouvelle direction issue du mouvement de réforme affirme avant tout sa détermination d'être présente dans la vie politique du Mont-Liban et s'impose d'emblée comme le noyau de la lutte contre le pouvoir des muqata'aji à la fin du XVIII^{ème} et au début du XIX^{ème} siècle. C'est d'ailleurs sous la conduite du moine maronite Abi Jaoudi qu'a lieu la première révolte paysanne du Mont-Liban, celle de 1820* », *idem*.

¹²³ Sous l'impulsion du Patriarche de l'époque Monseigneur Boulos Mas'ad, élu en 1854 et fervent opposant au système hérité du féodalisme encore en vigueur dans la montagne. Ce dernier manifeste notamment son opposition à travers divers actes symboliques, notamment lors de la « cérémonie de reconnaissance » traditionnelle entre le nouveau Patriarche élu et l'émir en fonction, au cours de laquelle un échange de présents est pratiqué pour acter la reconnaissance et adouber politiquement le prélat. Monseigneur Boulos Mas'ad a alors à cœur de limiter à son minimum la pompe et la publicité entourant ce cérémonial, comme le souligne Engin Akarli. Cf Engin AKARLI, *The Long peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920, op. cit.*, p. 164. De plus, il convient de souligner l'importance de l'aura dont bénéficie le Patriarche lors des événements des années 1858-1860, les paysans maronites adressant lettres et pétitions à ce dernier afin de solliciter son aide et son appui, cf Ephraïm A. FRANKEL, « The Maronite Patriarch : A Historical View of a Religious Za'im in the 1958 Lebanese Crisis », in *The Muslim World*, 10/76, Part I, Volume LXVI, Numéro 3, p. 219.

¹²⁴ Engin AKARLI, *The Long peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920, op. cit.*, p. 174.

en période de crise. Il est à ce titre important de souligner l'impact psychologique très fort de l'année 1915, année de la grande famine dont nous avons précédemment cité les facteurs, dans l'imaginaire et la ligne politique patriarcale maronite. Il est à ce titre assez curieux de n'en trouver aucune mention dans l'excellent ouvrage d'Enkil Akarli, traitant pourtant du Liban ottoman des années 1961-1920, et dont le dernier chapitre est consacré aux rapports entre la Porte et l'Église maronite¹²⁵. La grande famine de 1915 est en effet bien présente dans l'esprit du Patriarche Howayek lorsque celui-ci se rend à la Conférence de Paix à Paris en octobre 1919 afin de militer pour la création d'un Grand Liban, englobant le Mont-Liban, la côte de Tripoli à la région de Tyr, et également la vallée de la Békaa, cette dernière censée jouer le rôle de grenier afin de permettre au futur État libanais de subsister et d'éviter ainsi le drame alimentaire de 1915. C'est sur ce point que le Conseil Administratif libanais entend mettre l'accent afin de contrer notamment les prétentions de l'émir Faysal et son projet de royaume arabe unifié. À ce titre, trois délégations sont dépêchées auprès des autorités françaises lors de la Conférence de Paix. La plus prestigieuse d'entre elles est la deuxième, ayant un caractère chrétien, voire maronite¹²⁶, et présidée par le Patriarche Howayek. Il s'agit bien évidemment d'une initiative diplomatique collective et mandatée par le Conseil Administratif, mais la symbolique forte de l'action patriarcale contribue à renforcer la dimension nationale du prélat, consacrer sa place centrale dans la formation du Liban contemporain et l'ériger en figure libanaise nationale, en omettant quelque peu la dynamique communautaire de sa démarche : son appui au mandat français est notamment motivé par le souci de voir les communautés chrétiennes soutenues voire protégées par la nouvelle puissance mandataire¹²⁷, et ce, au nom de la fidélité du soutien dont ont fait preuve les maronites pendant la Grande Guerre¹²⁸. La victoire diplomatique que constitue la proclamation du Grand Liban en septembre 1920, mise à l'actif des leaderships maronites, achève de créditer le Patriarche Howayek d'une aura et d'un rôle politique efficient, en en faisant un des pères de la nation libanaise aux yeux de la population et des élites dirigeantes, et ce, quelle que soit leur confession.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 163-183.

¹²⁶ Outre le Patriarche Howayek et les évêques maronites, un prélat Grec-catholique est également présent.

¹²⁷ Comme le souligne entre autres Engin Akarli : « *As [Meir] Zamir puts it [NDLR : dans son ouvrage *The Formation of Modern Lebanon*, Ithaca, New York, 1985], "although Huwayyik requested a French mandate over Lebanon, the memorandum [of the Patriarch] clearly aimed at curbing the ability of the mandatory power to interfere with the independence and sovereignty of the future state". In the numerous interviews and discussions in which the patriarch and the members of his delegation participated during their extended stay in Paris, however, they put the emphasis on the Christianity of Lebanon. They underlined the differences between the Western-oriented Lebanese and the mostly Bedouin and culturally backward "Arabs", and described at length the atrocities inflicted upon Christians during the war for their loyalty to France. The delegation also appealed to France's responsibility in protecting Christians against Muslims.* », in Engin AKARLI, *The Long peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*, op. cit., pp. 176-177.

¹²⁸ Argument que ne manquera pas de souligner le Patriarche Howayek dans sa correspondance avec Georges Clemenceau en 1919, cf CENTRE MARONITE DE DOCUMENTATION ET DE RECHERCHE (CMDR), *Wathâ'iq al batryark al-Howayik al-siyâsiyah (Les documents politiques du patriarche Howayek)*, Centre Maronite de Documentation et de Recherche, Zouk Mikael, 2014, 301 p..

Sous le mandat français, le Patriarcat maronite continue de jouer un rôle important malgré l'émergence progressive d'une élite politico-administrative libanaise dominant désormais la vie politique du nouvel État. Sous les mandats des Patriarches Howayek puis Arida, le clergé maronite demeure un interlocuteur privilégié des Haut Commissaires français, à l'exception négligeable de Maurice Sarraïl, et est un acteur majeur des vagues de protestation en réaction à l'anticlérisme notoire et aux maladresses diplomatiques de ce dernier. Cet activisme politique n'est pas uniquement le fait de Bkerké, et aux déclarations patriarcales réclamant l'indépendance du Liban par rapport au voisin syrien, répondent les revendications unionistes du Mufti de Beyrouth Cheikh Toufic Khaled¹²⁹. Le mandat français voit également l'organisation de la vie politique libanaise, et plus particulièrement l'instauration progressive du communautarisme politique et social, et l'articulation des prérogatives des structures religieuses dans le nouvel État. La volonté des leaderships religieux de conserver leurs prérogatives et leur emprise sur les communautés aboutit au maintien des tribunaux religieux traitant du statut personnel par l'arrêté du 19 janvier 1919. Mais c'est surtout l'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936 (modifié par l'arrêté numéro 146 du 18 novembre 1938) qui organise la vie communautaire pour les communautés chrétiennes, israélite et musulmanes : conférant une personnalité morale aux dix-huit communautés officiellement reconnues par la puissance mandataire, cet arrêté 60 leur reconnaît le droit de légiférer en matière de statut personnel, et de posséder leur propres tribunaux et conseils, consacrant ainsi la mainmise des structures confessionnelles sur les sociétés qu'elles encadrent. Ces arrêtés se verront confirmés par la loi du 2 avril 1951, qui officialise l'organisation interne de ces structures et leurs compétences. Si les leaderships religieux chrétiens se réjouissent de cette garantie de leur autonomie de fonctionnement, il en va différemment pour les chefs religieux musulmans, notamment sunnites, qui perçoivent cette égalité entre communautés comme un recul par rapport à l'époque ottomane où l'islam sunnite était religion d'État, et le droit était musulman¹³⁰. Néanmoins, les communautés musulmanes se rallieront au confessionnalisme mis en place, au vu des avantages que ces statuts prodiguent à leurs homologues chrétiens. Ce ralliement des leaderships religieux sunnites s'inscrit dans la dynamique générale des *zu'amâ'* de leur communauté, ces derniers se rapprochant des notabilités chrétiennes, et plus particulièrement maronites, dans une perspective de partage du pouvoir. Il est alors symbolique de voir le Mufti Khaled prononcer un discours le 18 septembre 1943, soit sept ans après son opposition à l'arrêté 60, dans lequel il exhorte les députés

¹²⁹ Alors que Bkerké réclame une « *indépendance réelle* » avec la « *Syrie sœur* » le 6 février 1936, le Mufti Khaled réclame l'unité syrienne le 14 août de la même année. Cf Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, op. cit., pp. 142-143.

¹³⁰ « *Les musulmans s'insurgent. Ils sont irrités de ne pas avoir été consultés [...]. Des manifestations éclatent. Des sermons incendiaires sont prononcés dans les mosquées. Des débordements sont à craindre. Le 7 mai 1936, le mufti de Beyrouth, cheikh Toufic Khaled, adresse une lettre à De Martel [NDLR : alors Haut Commissaire Français] lui signifiant le refus des Musulmans de se considérer liés par l'arrêté* », in Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, op. cit., page 157.

sunnites à « *œuvrer pour l'intérêt national et de collaborer dans un esprit de fraternité avec les autres communautés pour réaliser l'entière indépendance* »¹³¹. Ce ralliement est notamment illustré par la réunion sunnito-maronite du 20 septembre 1943, au cours de laquelle le Président de la République Béchara El Khoury et le Premier ministre Riyad El Solh s'accorde autour d'un Pacte National, accord informel instaurant une pratique communautarisée du pouvoir¹³² : la photographie des deux notables accompagnés du Patriarche Arida et du Mufti Khaled constitue à ce titre un document symbole¹³³. Il est intéressant de noter que cette convergence de lignes politiques entre les leaderships politico-religieux des deux communautés résulte notamment des prises de position virulentes du Patriarche Arida à l'encontre du mandat français en décembre 1941, trouvant un écho favorable dans les milieux musulmans, et créant un contexte favorable d'unité pour l'entente de 1943¹³⁴. Dès lors, la vie politique et religieuse libanaise s'autonomise alors que le mandat français touche à sa fin.

En l'espace d'un siècle, la formation du Liban constitutionnel connaît des étapes successives entre autonomie, mises sous tutelle consécutives, et indépendance progressive. L'action politique sans cesse croissante des leaders laïcs sunnites et maronites, à laquelle s'ajoute le poids démographique conséquent de ces communautés, dont témoignent les résultats du recensement de 1932, ainsi que la répartition de prérogatives administratives avantageuses pour ces deux groupes confessionnels, expliquent l'influence de leurs notables dans la vie publique du nouvel État, et, consécutivement, l'accroissement du prestige des dépositaires de l'identité de ces groupes que sont les leaders religieux. Néanmoins, en 1943, le statut et l'organisation administrative des leaderships religieux diffèrent. Par leur acceptation de l'arrêté numéro 60 de 1936, les communautés chrétiennes disposent d'une reconnaissance étatique ainsi que d'une institutionnalisation solide, pour lesquelles opteront les leaderships sunnites lors de la décennie suivante. De même, l'action politique et diplomatique forte des prélats maronites, sous conduite du Patriarche, illustre la place de choix dont bénéficient leur communauté et ses leaders à l'aube de l'indépendance, et contraste

¹³¹ Cité in Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Béchara el Khoury (1943-1952)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, p. 23.

¹³² Bien que non inscrite dans la Constitution de 1926, cette répartition (au départ supposée temporaire) des postes clés dans l'administration libanaise, sur laquelle Khoury et Solh se sont entendus, constituera par la suite la clé de voûte de la mise en place du confessionnalisme politique, consacré par la suite par la coutume, et scelle les concessions faites par les deux hommes. Cette rencontre ayant eu lieu à huit clos, voici ce qui se *serait* dit : le Liban est un pays arabe, de langue arabe, ne rejetant pas ses liens avec son environnement régional, mais gardant son indépendance vis-à-vis de celui-ci et ne niant par ses liens avec l'Occident, cf Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Béchara el Khoury (1943-1952)*, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹³³ Cf Annexe 4.

¹³⁴ Le 25 décembre 1941, lors d'une assemblée regroupant les diverses délégations venues présenter leurs vœux au Patriarche, celui-ci prononce un discours ferme en faveur de l'indépendance du Liban, de la séparation des pouvoirs, de la souveraineté des instances législatives du pays, sans faire aucune allusion à de quelconque traités ou protections françaises. Cf Joseph G. CHAMI, *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, *op. cit.*, p. 192.

avec le suivisme et le ralliement des élites religieuses sunnites (sous la conduite des *zu'amâ'* communautaires) qui acceptent ainsi la défaite temporaire du nationalisme arabe et la « libanisation » de leur identité et de leur rôle. La dynamique n'est donc pas la même chez les leaders religieux maronites et sunnites, et est plus « passive » chez ces derniers. Cet alignement ou non des chefs religieux sur la *za'âma* notabiliaire caractérisera les leaderships des deux communautés jusque dans leurs modes de fonctionnement respectifs.

En outre, l'organisation interne des structures religieuses des deux communautés (le Patriarcat maronite et le Dar al Fatwa sunnite), comme nous le verrons ultérieurement, laisse supposer un relatif mimétisme sunnite par rapport à l'organisation hiérarchique chrétienne, et en particulier maronite, afin de doter les élites religieuses musulmanes d'une certaine hiérarchie pyramidale, à dimension nationale, dans une démarche d'homologie.

Ainsi, la formation du Liban confessionnel, entamée depuis l'époque du double *caïmacamat*, et poursuivi sous la *moutassarifiyya*, contribue à renforcer le capital symbolique des leaders religieux, dont l'institutionnalisation et la juridicisation des prérogatives, notamment en matière de statut personnel, sous le mandat français renforcent la prégnance de leur rôle. Néanmoins, celui-ci va devoir s'adapter à la nouvelle donne politique libanaise, notamment sur le plan intracommunautaire.

Section 2. Les élites religieuses à l'épreuve des conflictualités (1943-1990)

a) Les religieux face aux *zu'amâ'* : entre régulation et implication

Alors que le nouvel État libanais s'affranchit de la tutelle mandataire, la vie politique et la pratique des institutions s'organisent. Le mandat français avait déjà jeté les bases juridiques de la répartition des pouvoirs, et édifié les grandes lignes des prérogatives communautaires pour les leaderships religieux. Les statuts et les organisations internes des principales structures confessionnelles se fixent au cours des années 1950 et 1960, alors que les rapports entre leaderships religieux et politiques s'organisent au sein des sphères inter et intracommunautaires, et que les dignitaires religieux trouvent petit à petit leur place dans la gestion des affaires publiques du pays et des débats politiques nationaux. La pratique du positionnement politique se routinise et les chefs de communautés s'érigent en arbitres des conflits ou en référents moraux, n'hésitant pas à s'opposer parfois frontalement aux chefs de partis. Cependant, cette autorité doit faire face à une concurrence oscillant entre acceptation et rivalité de la part des chefs politiques d'une part, et de certains membres leur propre sphère religieuse communautaire (notamment dans le cas maronite) d'autre part. Cet équilibre précaire auquel s'ajoute la montée des tensions quant à la présence palestinienne sur le sol libanais, et leur dégénérescence en affrontements intercommunautaires, contribuent à l'érosion de l'autorité efficiente des chefs dans le domaine politique. Le déclenchement des hostilités en avril 1975 scelle ainsi, pour un temps, le recul de cette autorité en raison notamment de la saturation du champ politique en matière de leaderships partisans et miliciens d'une part, et de l'implosion du champ religieux, et surtout chrétien maronite, d'autre part.

La structuration des institutions religieuses libanaises au début du XX^{ème} siècle et jusque dans les années 1960 s'opère progressivement, sous le coup des aléas politiques aux échelles locales et internationales d'une part, et des revendications et lignes politiques communautaires d'autre part. Force est de constater que cette structuration s'inscrit à nouveau dans un temps différent pour les communautés chrétiennes et musulmanes. En effet, cette dichotomie héritée de la période ottomane inscrit les deux grands groupes communautaires dans des dynamiques différentes : alors que les communautés chrétiennes placent, pour une partie d'entre elles, leurs espoirs dans le mandat français susceptible de garantir leurs droits et leur autogestion juridique respectifs au sein du nouvel État, les communautés musulmanes adoptent une attitude méfiante vis-à-vis de toute entreprise française de rééquilibrage statutaire entre ces deux groupes, et d'éclatement de l'*umma* musulmane en diverses communautés, sur le modèle chrétien. C'est pourquoi le ralliement des leaderships

musulmans au système juridique mis en place dès le mandat, puis après l'indépendance, se fait progressivement et relativement tardivement au regard des communautés chrétiennes. Une illustration symbolique de cette volonté de conservation de l'unité musulmane est la création du poste de Mufti de la République en 1931. Alors que les muftis de Beyrouth, Saïda ou Tripoli voyaient leur autorité relever de la Sublime Porte, la mise en place de frontières et la création des États par les puissances mandataires française et britannique dans la région, change la juridiction des dignitaires musulmans. Dès lors, leur autorité s'exerce sur un territoire délimité, dans notre cas le Liban. Néanmoins, lorsque l'instance de Dar al Fatwa est créée en 1931, et le mufti de Beyrouth reconnu comme représentant religieux des musulmans libanais, la question se pose de sa dénomination. Le choix du titre de « Mufti de la République » est symbolique d'une volonté de conserver l'unité des communautés musulmanes, qu'elles soient sunnite, chiite, druze ou alaouite, comme le souligne le Docteur Mohammed Nokkari, ancien directeur général de Dar al Fatwa :

« À l'époque des ottomans il n'y avait pas de distinction entre sunnites, chiites, druzes et alaouites. La France était dans son intérêt de diviser les musulmans et d'accorder une autonomie aux chiites, aux druzes, aux alaouites. Pour cela les Libanais et les Syriens étaient méfiants et ont protesté contre la division de l'islam. Ils ont dit plusieurs fois que l'islam est le but de l'État et qu'ils sont une seule nation, qu'on ne doit pas la diviser. À l'opposition des musulmans, la France mandataire et le Haut-commissaire ont été obligés de revenir en arrière et de supprimer beaucoup de décisions qu'ils avaient déjà prises. Pour montrer, certaines différences avec la France du mandat, on a dit que les musulmans sont une et non plusieurs communautés. Et pour parler du Mufti de la République, on a voulu qu'il soit un, ni sunnite, ni chiite, ni druze, mais un Mufti de la République, sans mentionner son appartenance. »¹³⁵

La chronologie des différents décrets et lois principaux structurant les institutions communautaires que nous proposons ici est à ce titre révélatrice des différences de temporalité entre les communautés chrétiennes et israélite d'une part, et les communautés musulmanes d'autre part¹³⁶.

1. L'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936

Alors que l'arrêté du 19 janvier 1919 organise les services judiciaires au sein des communautés à travers le maintien des tribunaux religieux et de leurs prérogatives en matière de droit personnel,

¹³⁵ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

¹³⁶ Cf Annexe 5.

c'est l'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936 qui constitue un tournant dans la mise en place du confessionnalisme juridique au Liban, comme nous l'avons vu, en conférant une personnalité juridique aux dix-sept communautés religieuses reconnues par le mandat, et en permettant à ces dernières de légiférer en matière de statut personnel à travers leurs tribunaux. Cette disposition est complétée par l'arrêté numéro 146 du 18 novembre 1938 qui liste les différentes communautés reconnues comme personnalités morales : il s'agit des communautés maronite, grecque orthodoxe, grecque catholique (ou catholique melkite), arménienne grégorienne (orthodoxe), arménienne catholique, syrienne orthodoxe, syriaque (syrienne catholique), assyro-chaldéenne (nestorienne), chaldéenne, latine et protestante pour les chrétiens ; sunnite, chiite (jaf'arite), alaouite, ismaélienne et druze pour les musulmans ; ainsi que les communautés israélites.

2. L'arrêté numéro 53 du 30 mars 1939

Devant l'opposition des leaders musulmans, le Haut-commissaire français Gabriel Puaux signe l'arrêté numéro 53 le 30 mars 1939, stipulant que « *les arrêtés n^{os} 60 L.R. du 13 mars 1936, fixant le statut des communautés religieuses, et 146 L.R. du 18 novembre 1938, modifiant et complétant l'arrêté n^o60 L.R., sont et demeurent sans application à l'égard des musulmans* »¹³⁷, ceux-ci refusant un statut équivalent aux communautés chrétiennes, ce qui est perçu comme une régression de leur statut sous l'Empire ottoman, ainsi que la division de l'*umma* en cinq communautés distinctes.

3. La loi du 2 avril 1951

Alors que le mandat s'achève, les arrêtés 60 et 146 demeurent en vigueur et constituent le corps organique régissant le fonctionnement des communautés chrétiennes, auquel s'ajoute la loi du 2 avril 1951, « *homologuant la loi relative à la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les communautés chrétiennes et la communauté juive* »¹³⁸. Ces autorités ont désormais compétence à légiférer en matière de statut personnel, de gestion des biens religieux (*waqfs*, lieux de cultes, cimetières), d'éducation et d'enseignement, de succession (pour les laïcs comme pour les religieux), d'exécution testamentaire, ainsi que de procuration lors des procès et affaires concernant les affaires internes de la communauté.

¹³⁷ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, UL, Beyrouth, 1986, p. 107.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 111.

4. Le décret législatif numéro 18 du 13 janvier 1955

Il faut attendre janvier 1955 pour que la communauté sunnite accepte de se ranger au communautarisme en vigueur au Liban, à la condition de bénéficier des mêmes avantages que la communauté maronite. C'est le décret-loi numéro 18 du 13 janvier 1955 qui constitue dès lors la loi organique gouvernant la communauté sunnite, la rendant indépendante de l'État. Véritable code de quatre-vingt-six articles, ce décret garantit l'unicité de l'autorité religieuse dévolue au Mufti de la République libanaise, qui devient ainsi le chef religieux de tous les musulmans et « *jouit de la même inviolabilité, des mêmes droits et des mêmes immunités qui appartiennent aux plus hauts chefs religieux, sans spécification ni exception* »¹³⁹. Cela assure non seulement l'égalité entre communautés maronite et sunnite, mais supprime du même coup le privilège patriarcal accordé à la première. Les modes d'élection du Mufti, de l'Assemblée élective islamique (élisant le Mufti), le Conseil supérieur chérié (assistant le Mufti dans l'exercice de ses fonctions), ainsi que les conseils administratifs en charge de la gestion des *waqfs* sont également fixés. Enfin, le Conseil islamique, regroupé au sein de l'institution du Dar al Fatwa, est désormais compétent en matière de législation : « ... *Le Conseil islamique a le droit de réviser la totalité des dispositions du décret législatif susvisé et de modifier ce qui lui en paraîtra nécessaire*¹⁴⁰, en vue de réaliser son but fondamental. Les décisions en ce sens, ainsi qu'en tout ce qui concerne l'iftâ' (avis religieux officiels), l'organisation de la communauté religieuse et l'administration de ses *waqfs* sont exécutoires par elles-mêmes, à condition qu'elles ne soient pas incompatibles avec des lois touchant à l'ordre public »¹⁴¹. Il s'agit donc d'une véritable indépendance législative des autorités communautaires sunnites, comme le souligne Edmond Rabbath, gérant leur organisation en interne, n'étant responsables devant aucune instance nommément désignée en cas de conflit avec des dispositions législatives d'ordre public, et compétentes pour gérer les affaires communautaires. Il faut ajouter à cela que les décisions prises par le Conseil supérieur islamique font l'objet d'une publication au Journal officiel, comme toute loi ou décret de la République libanaise¹⁴².

5. Les lois du 13 juillet 1962

Alors que les tribunaux druzes sont l'objet d'une réorganisation par le décret du 7 mars 1960, ceux-ci appliquant désormais le code de procédure des tribunaux chériés musulmans, deux lois sont promulguées le 13 juillet 1962 afin de fixer les modalités d'élection du Cheikh al 'Âql druze et la

¹³⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁴⁰ Ce que ne manquera pas de faire le Conseil supérieur islamique dès mars 1967, en modifiant de son propre chef le nombre de dispositions du décret numéro 18.

¹⁴¹ Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 126.

¹⁴² *Id.*.

constitution du Conseil confessionnel druze : « *La communauté druze est indépendante en ses affaires religieuses, ses waqfs et ses institutions de bienfaisance ; elle en assume elle-même l'organisation et l'administration, en conformité de ses règles spirituelles et des privilèges confessionnels, ainsi que des règlements et des lois qui en dérivent par l'intermédiaire de représentants, choisis parmi ceux de ses fils qui sont connus pour leur autorité et leur compétence* »¹⁴³.

6. La loi numéro 72/67 du 19 décembre 1967

Suite aux promulgations des lois et décrets de 1955 et de 1962, relatifs aux communautés sunnite et druze, la communauté chiite devient indépendante, après quelques hésitations relatives à l'adoption ou non d'une constitution « chiito-sunnite » ayant le Livre sacré comme référence commune. Ceci explique notamment le délai séparant la loi numéro 18 de 1955 et la promulgation de la loi numéro 72/67 du 19 décembre 1967 organisant le fonctionnement de la communauté chiite, en matière d'autorité communautaire (dévolue au C.S.I.C.), de répartition des compétences entre l'Assemblée générale du C.S.I.C., la Commission exécutive et la Commission juridique (conseil chérié), et de souveraineté législative, concernant entre autres la liberté d'amender cette loi, leur garantissant le même privilège que la communauté sunnite¹⁴⁴.

Avec la séparation en décembre 1967 des communautés sunnite et chiite et l'indépendance de cette dernière, le processus de communautarisation juridique de la vie politique libanaise s'achève¹⁴⁵. Cette communautarisation s'opère également dans le champ politique laïc, entendu ici

¹⁴³ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁴ « À l'exception des articles 1, 2, 3, 4 de cette loi, et sans préjudice de l'article 26 de celle-ci, les deux Commissions, juridique et exécutive, ont le droit, conjointement, de réviser ses dispositions et de modifier ce qui lui en paraîtra nécessaire, en vue de réaliser son but fondamental. Leur décision en ce sens, ainsi qu'en tout ce qui concerne les affaires religieuses de la communauté et l'administration de ses waqfs, sont exécutoires par elles-mêmes, à condition qu'elles ne soient pas incompatibles avec les lois touchant à l'ordre public », cité in *ibid.*, p. 131. L'article 31, dont est extraite cette citation, est donc calqué sur la formulation et le contenu du décret numéro 18 de janvier 1955.

¹⁴⁵ Il convient d'évoquer ici l'existence d'une communauté dite de « droit commun », ou non communautaire, prévue par l'arrêté 60 du 13 mars 1936, et supposée regrouper les citoyens n'appartenant à aucune communauté ou désirant abandonner leur communauté. Cela dit, la communauté recouvrant une dimension presque plus sociale et culturelle que confessionnelle, cette disposition de l'arrêté 60 ne concerne qu'une extrême minorité d'individus. De plus, et comme le souligne Antoine Messarra dans son essai consacré à l'étude des fondements et perspectives du système juridique libanais hérité de 1926, « aucun texte organique n'a cependant été publié pour l'organisation de cette communauté civile » de droit commun, in Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, Paris, 1994, p. 26. Cf également Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 104. Notons enfin que cette autonomie de gestion et de contrôle communautaire laissée aux chefs et structures religieuses, dont témoignent les différents lois et décrets précédemment listés, s'inscrit dans une conception libérale de la vie politique libanaise, dont le représentant le plus éminent est Michel Chiha (1891-1954), homme politique, journaliste et homme d'affaires, perçu comme le « père du Liban constitutionnel » par ses écrits, et

comme le champ de la *za'âma* laïque, à travers une pratique du pouvoir réparti entre communautés, et plus spécifiquement entre maronites et sunnites, héritée du Pacte national de 1943. Comme nous l'avons précédemment évoqué, cette entente inaugure une pratique coutumière du pouvoir, reposant sur la répartition des postes administratifs entre musulmans et chrétiens, en particulier la présidence de la République et celle du Conseil, la première étant dévolue à un chrétien, la seconde à un musulman sunnite. Dès lors, la représentativité communautaire est également institutionnalisée et inscrite définitivement dans le champ politique, faisant du Président et du Premier ministre les représentants « officiels » de leurs communautés respectives, du moins sur le plan constitutionnel. Ainsi, la création du Liban constitutionnel a pour conséquence indirecte le recul de la prééminence des leaders religieux en tant qu'acteurs politiques disposant, selon les communautés, d'un quasi-monopole de la représentativité communautaire¹⁴⁶. Si les chefs religieux bénéficient de prérogatives étendues dans la gestion des affaires communautaires internes, notamment sur le plan juridique, le champ politique ne leur est plus soumis. Les groupes socio-confessionnels bénéficient désormais de représentants laïcs dans le champ politique. Dès lors, le rapport des élites religieuses au champ politique change, et celles-ci jouent désormais le rôle d'arbitres, transformant et renforçant leur capital symbolique en fonction de la nouvelle donne politique nationale.

Le nouvel équilibre mis en place, auquel s'ajoute l'organisation juridique interne et progressive des instances communautaires au cours des vingt-cinq années suivant l'indépendance du pays, donne naissance à une nouvelle articulation des rapports entre ces instances religieuses, et les institutions étatiques et les élites politiques les monopolisant. Alors que l'arène politique que constitue le Parlement libanais, supposée être le lieu où s'exerce la démocratie consensuelle et de compromis héritée du Pacte national¹⁴⁷, se transforme en terrain d'affrontement entre les différentes

dont la philosophie repose sur une conception du rôle de l'État cantonné à son stricte minimum, notamment dans la gestion juridico-sociale des communautés laissée à la discrétion de leurs leaders, cf Elizabeth PICARD, *Liban-Syrie, intimes étrangers : un siècle d'interactions sociopolitiques*, Sinbad, Actes Sud, Paris, 2016, pp. 116-117.

¹⁴⁶ Cette évolution est surtout observable pour les communautés chrétiennes, et pour la communauté maronite plus particulièrement. En effet, l'action diplomatique et politique du Patriarche maronite, réclamant pour sa communauté, a contribué à forger sa dimension de « *za'im* » politique. Bien que les dernières années de l'Empire ottoman, ainsi que celles du mandat, aient vu l'émergence d'une classe politique « laïque » organisée sous forme de partis, la montée progressive de cette dernière connaît son apogée avec la formation du Grand Liban, l'adoption de la Constitution libanaise en 1926, puis le *gentlemen agreement* de 1943. Dès lors, la mainmise communautaire du Patriarche dans le champ politique se trouve mise à mal par la concurrence du chef de parti, disposant de ressources organisationnelles fortes, mais également de ressources symboliques en cas d'accession à la magistrature suprême. Bien que le Président de la République soit le Président de tous les Libanais, il n'en demeure pas moins le « premier des maronites », voire le « premier des chrétiens », dans le champ politique. Cette dynamique caractérise en particulier la communauté maronite du fait de son monopole coutumier sur la Présidence de la République d'une part, et de l'homogénéité confessionnelle de son organisation en partis puis en milices d'autre part, comparés aux autres communautés chrétiennes, et ce progressivement jusqu'au début des années 1980. Comme le note Ephraïm Frankel, en préambule de son étude de la *za'âma* patriarcale dans la crise de 1958, « *one may conclude that as the office of the presidency acquired increasing acceptance during the Mandate and the first decade of the republic, the Patriarch necessarily suffered a diminution of influence, particularly in the temporal area* », in Ephraïm A. FRANKEL, « The Maronite Patriarch : A Historical View of a Religious *Za'im* in the 1958 Lebanese Crisis », *op. cit.*, p. 220.

¹⁴⁷ Rappel : nous parlons ici de « démocratie consociative » ou de « consociativisme » libanais, en ce sens que, contrairement aux régimes régis par une démocratie majoritaire, le système politique libanais repose sur un consensus

factions partisans, les leaders religieux jouent désormais le rôle d'arbitres, de référents moraux voire de garants des principes de paix intercommunautaire. Les instances religieuses de type Patriarcat maronite ou Dar al Fatwa sont quant à elles des lieux de rencontres et de négociations des compromis politiques utilisés notamment en temps de crise¹⁴⁸. Antoine Messarra classe ces instances sous la dénomination de « *paraparlaments communautaires* »¹⁴⁹ et met en exergue trois caractéristiques de ce phénomène de régulation que nous pouvons qualifier d'« extra-institutionnelle ». Tout d'abord, ces paraparlaments font l'objet d'un recours par les acteurs de la vie politique libanaise lorsque les instances étatiques traditionnelles échouent à réguler les conflits. L'exemple de la tournée du Président du Conseil Rachid El Solh en avril 1975 auprès des instances communautaires, alors que débutent les affrontements entre milices phalangistes et *fedayins* palestiniens, témoigne de la prise de conscience du leader sunnite de l'incapacité du Parlement à gérer le conflit et apaiser la situation¹⁵⁰. De même, les leaders religieux prennent l'initiative de réunir des comités *ad hoc*, internes au champ religieux ou regroupant également des leaders laïcs¹⁵¹. Deuxièmement, cela contribue à limiter les débats ayant lieu au Parlement qui se trouve relégué à la fonction d'instance presque consultative, gérant les dossiers non conflictuels. Il est assez frappant de noter que le jour du déclenchement des hostilités entre le Parti des Phalanges (Kataëb) et les forces palestiniennes à Ain Remmaneh (banlieue sud de Beyrouth) le 13 avril 1975, le Parlement convoque des commissions pour l'étude du projet de loi sur les municipalités. Lorsqu'il devient impossible d'éviter d'aborder le dossier des conflits, le blocage des institutions se manifeste alors sous la forme d'affrontements verbaux voire physiques¹⁵², de débats sans prises de décision, ou de défauts de quorum. Alors que le blocage des institutions s'accroît, les initiatives

entre élites politiques afin qu'aucune faction ne soit exclue du processus politique de prise de décision, condition perçue comme indispensable au maintien de la paix civile. Sur ce point Cf Théodore HANF, *Coexistence in wartime Lebanon : decline of a state and rise of a nation*, Oxford center of Lebanese studies, London, 1993, 712 p.. Pour une critique des dérives du consociativisme pratiqué comme fin et non comme moyen, cf Joseph BAHOUT, « Du pacte de 1943 à l'accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in Jean HANNOYER (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, op. cit., pp. 299-313.

¹⁴⁸ Bien que le Conseil communautaire druze ou le Conseil supérieur islamique chiite soient parfois utilisés comme lieux de rencontres, ceci est surtout observable pour Bkerké (du fait du poids démographique et politique de la communauté maronite, et du capital symbolique conséquent dont bénéficie son Patriarche) et Dar al Fatwa (pour des raisons similaires auxquelles s'ajoute son rôle d'unique instance de représentation religieuse musulmane institutionnalisée avant la séparation juridique des communautés druze et chiite dans les années 1960).

¹⁴⁹ Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, op. cit., pp. 168-205. Notons que la dénomination usitée par Messarra ne regroupe pas les seules instances religieuses mais également les sièges de partis, voire les domiciles de leaders politiques.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵¹ C'est notamment le cas en mars 1956, date à laquelle le Patriarche Paul Méouchy convoque une conférence mixte entre leaders politiques et religieux sur la question de l'enseignement au sein d'établissements privés, sur laquelle le Parlement ne se prononce pas, cf *ibid.*, p. 175.

¹⁵² Le député druze Kamal Joumlatt, fondateur du P.S.P., est connu pour en être plus d'une fois venu aux mains au cours de houleuses séances parlementaires.

paraparlamentaires se multiplient¹⁵³, et si les manœuvres et négociations ont lieu dans les salons de Moussaitbeh (fief des Salam, dont le patriarche Saëb est un des *zu'amâ'* sunnites les plus influents), du palais des Joumblatt à Moukhtara (dans la région du Chouf), ou de la résidence des Gemayel à Bikfaya (dans le district du Metn), les postures politiques et discours officiels sont fréquemment officialisés dans le décor des institutions religieuses communautaires, afin de bénéficier de l'adoubement et du crédit d'instances respectées à l'échelle nationale. Ceci débouche sur la troisième caractéristique évoquée par Messarra, à savoir l'émergence de ces groupes et lieux paraparlamentaires comme troisième force dans la régulation des conflits afin de contourner les blocages institutionnels.

Ces articulations et l'intégration des leaderships religieux au processus politique de négociation et de décision trouvent notamment leur illustration lors la crise politique qui secoue le Liban au cours de l'année 1958. Celle-ci voit la cristallisation des oppositions entre les tendances politiques nassériennes, notamment représentées par le leader druze Kamal Joumblatt, et dans une certaine mesure (bien qu'avec quelques réserves) par le leader sunnite de Saëb Salam, et le courant atlantiste sous la houlette de *zu'amâ'* chrétiens comme Pierre Gemayel ou le Président de la République Camille Chamoun, oppositions auxquelles se superposent les inimitiés personnelles entre leaders politiques et religieux. Les affrontements se multiplient alors entre partisans loyalistes et membres de l'opposition, ces derniers reprochant au Président Chamoun son appui à la doctrine Eisenhower anticommuniste et par extension anti-nassérienne, l'orchestration de la défaite de leurs leaders (Salam et Joumblatt en tête) aux élections de juin, et sa volonté de reconduire son mandat alors que celui-ci arrive à son terme¹⁵⁴. La défaite législative des principaux ténors de l'opposition remet en question, aux yeux de ces derniers, le caractère consociatif du système politique libanais, ce qui entraîne un véritable blocage des institutions étatiques perçues comme non représentatives de l'ensemble des tendances politiques du pays. Dès lors, l'arène parlementaire est délaissée au profit des paraparlaments communautaires et de la rue, où le combat politique se mène avec violence et à

¹⁵³ Le Président Charles Hélou affirme en 1956 : « *Les communautés, quand elles n'ont pas conscience de s'exprimer assez largement à l'Assemblée politique, ont tendance à se replier sur elles-mêmes, et à l'intérieur de leur propre hiérarchie, pour s'occuper de leurs problèmes. Depuis la législature actuelle, c'est la dixième réunion que nous sommes convoqués dans des domiciles privés pour débattre les questions qui, non seulement auraient été résolues au sein d'un Parlement plus large, mais qui n'auraient peut-être même pas eu à se poser* », cité in Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, op. cit., pp. 174-175. Cf Annexes 6 a) et 6 b). Antoine Messarra illustre ces dysfonctionnements institutionnels lors de deux périodes clés : l'année 1969 qui voit les débats se cristalliser autour de la question de la présence palestinienne sur le sol libanais et la négociation des Accords du Caire ; et l'année 1975-1976, alors que débute la guerre civile libanaise.

¹⁵⁴ L'article 49 de la Constitution libanaise prévoit initialement qu'une période de six ans doit séparer l'exercice d'un second mandat par le Président de la République, celui-ci ne pouvant donc se représenter au terme de son investiture. Toutefois, la modification de cet article par la loi constitutionnelle du 22 mai 1948 prévoit la possibilité d'une réélection, celle du Président Béchara El Khoury (en fonction de 1943 à 1949, puis de 1949 à 1952) ayant fait précédent. Mais la prorogation du mandat Khoury fut chaotique et la question d'un second mandat présidentiel constitue encore un débat épineux.

la force des armes. Les chefs religieux maronites et sunnites participent alors de ce recours à cette activité extra-institutionnelle en se positionnant de manière ouverte pour ou contre la ligne politique présidentielle. Ainsi, le Mufti de la République Mohammed Alaya n'hésitera pas à soutenir l'opposition en dénonçant la volonté du Président Chamoun de détourner les principes du Pacte National au profit de ses intérêts personnels, et en conviant uniquement les députés musulmans de l'opposition à l'*iftar* du 10 avril, alors que les ulémas sunnites exclurent le Premier ministre loyaliste Rachid El Solh de l'*umma* musulmane. Le champ religieux maronite est quant à lui moins homogène. Le Patriarche Méouchy se dresse en véritable opposant de Camille Chamoun et dénonce toute tentative d'amendement de la Constitution et de reconduction du mandat présidentiel¹⁵⁵, alors que les ordres monastiques, davantage loyalistes, ont de sérieuses réserves quant à la ligne politique patriarcale¹⁵⁶. Toujours est-il que cette crise institutionnelle, puis cette crise armée, voient le recours aux paraparlements religieux comme lieux de négociations et de prises de parole. C'est ainsi que nous assistons à l'envoi d'un émissaire à Bkerké par le Premier ministre Solh le 26 mai 1958 afin d'obtenir l'adhésion du Patriarche à l'idée d'un Parlement élargi aux membres de l'opposition, ou encore la publication d'une tribune par Monseigneur Méouchy dans le journal d'opposition Beyrouth *Al Massa* le 20 août, afin de donner une couverture patriarcale, et donc perçue comme politiquement neutre, aux revendications des leaders Salam, Joumblatt ou encore Rachid Karamé. En juin, la rencontre entre le Mufti de la République, le Patriarche et le Secrétaire Général des Nations Unies Dag Hammarskjöld fait également office d'arène de négociation afin d'enrayer les dérives violentes de la crise politique. Notons enfin l'audience accordée par le Patriarche Méouchy à Robert Murphy, envoyé du Président Eisenhower, consécutivement aux débarquements des contingents américains au Liban, afin d'essayer de résoudre la crise, et au cours de laquelle le diplomate américain sollicite l'approbation du Patriarche autour d'un potentiel successeur de Camille Chamoun. Le prélat maronite appuie alors le chef de l'Armée libanaise, le général Fouad Chéhab, qui est élu à l'issue de la crise, consacrant également symboliquement le rôle de « faiseur de rois » alors attribué au Patriarche.

L'année 1958 est un exemple parmi d'autres, mais néanmoins frappant, de l'utilisation des structures religieuses comme arènes de discussions, de négociation, et en définitive de régulation de

¹⁵⁵ Ephraïm A. FRANKEL, « The Maronite Patriarch : A Historical View of a Religious Za'îm in the 1958 Lebanese Crisis », *op. cit.*, pp. 249-250.

¹⁵⁶ Dans ses mémoires, l'ancien supérieur de l'Ordre Libanais Maronite (O.L.M.), l'Abbé Paul Naaman, évoque ces différents avec le patriarcat : « *C'est au cours de l'année 1958 qu'eurent lieu les « événements de 58 » et j'étais, comme le reste de la congrégation, adepte de l'attitude du président Camille Chamoun. [...] Nous étions parallèlement réservés quant à l'attitude du Patriarche maronite Paul Méouchy, opposant au président Chamoun, parce que nous ne comprîmes pas ses positions à l'époque. [...] Par ailleurs, il est certain aussi que le patriarche Méouchy ne voulait pas que le président Chamoun accapare sans partage le leadership chrétien maronite* », in Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, Éditions Saër Al Mashrek, L'Harmattan, Jdeïdé-Paris, 2009, p. 19.

la vie politique libanaise. Ce recours à l'arbitrage de dignitaires chrétiens comme musulmans en situation de crise se routinise progressivement au cours de cette période, et des différentes crises qui ponctuent la vie politique libanaise de 1943 jusqu'au prélude de la guerre civile, la fréquence de ces crises s'accroissant à partir du milieu des années 1960. Les négociations internes, entourant l'année 1969 et les années 1975-1976, et sollicitant les paraparlements communautaires, se multiplient comme en témoigne le recensement effectué par Antoine Messarra¹⁵⁷ sans pour autant réussir à enrayer le processus d'éclatement sociétal et la défaite de l'État libanais. Si nous ambitionnons à présent d'expliquer, de manière succincte, les échecs des tentatives de régulations religieuses, il convient préalablement de souligner que le recours fréquent aux canaux extra-institutionnels communautaires a participé de ces échecs. Ainsi, en libérant la parole et l'activisme politique, et en la déplaçant hors des instances étatiques, via l'utilisation de ces arènes alternatives¹⁵⁸, la légitimité de l'État central et de ses instances en tant qu'acteurs prioritaires de la régulation des conflits civils s'effrite. La parole et l'action politiques libérées de toute règle constitutionnelle, érodent également progressivement et à terme l'efficacité de tous les lieux de rencontre institutionnalisés à mesure que se multiplient les sommets impliquant les leaders religieux. À ce phénomène généralisé s'ajoute enfin la saturation du champ politique en pôles de leaderships laïcs, par le développement du système milicien, et l'implosion du champ religieux chrétien en différentes tendances, dont nous nous proposons à présent de traiter brièvement les aspects principaux.

¹⁵⁷ Cf Annexes 6 a) et 6 b). L'année 1969 voit le Liban, et plus généralement la communauté internationale, et notamment l'Égypte de Nasser, buter sur la question de l'afflux de plus en plus important de *fedayins* Palestiniens, dont la présence armée constitue un défi pour l'État libanais en l'absence d'un quelconque accord international. C'est dans ce contexte de tension que sont négociés les Accords du Caire qui entérineront la présence armée palestinienne au Liban, suscitant l'opposition des leaderships chrétiens, notamment phalangistes, et contribueront à accentuer les tensions entre ces derniers et les leaders dits « palestino-progressistes » sous la houlette de Kamal Joumblatt.

¹⁵⁸ Utilisation d'autant plus exposée que les chefs politiques s'affichent publiquement à Bkerké ou Dar al Fatwa, mettant ainsi en scène la bénédiction dont ils prétendent bénéficier de la part des chefs religieux des différentes communautés.

b) Réguler la conflictualité, préserver l'unité : les élites religieuses face aux conflits civils (1975-1990)

Le conflit qui éclate en 1975, et dont le 13 avril est retenu comme date du déclenchement, inaugure un nouveau temps politique. Les différents affrontements qui s'étalent de 1975 à la signature du Document d'Entente National à Taëf (Arabie Saoudite) en 1990 constituent néanmoins l'aboutissement d'un processus enclenché depuis les années 1960, voire depuis la crise de 1958. Diverses dynamiques sont alors à l'œuvre au Liban : la cristallisation de l'opposition entre une droite conservatrice dont le Parti des Phalanges constitue le représentant le plus visible, et une gauche menée par le P.S.P. de Kamal Joumblatt ; la présence de plus en plus importante d'une résistance palestinienne armée sur le sol libanais depuis 1967¹⁵⁹, renforcé par l'exode massif de Jordanie après Septembre Noir en 1970, prétexte à plusieurs interventions israéliennes sur le sol libanais ; la défaite du panarabisme nassérien comme cause mobilisatrice de la rue arabe et son remplacement progressif par la cause palestinienne ; mais également l'armement des milices issues des partis politiques libanais dont l'influence et le verrouillage croissant de la scène politique conduisent progressivement à court-circuiter le rôle de l'État, et des instances gravitant autour, comme arènes de dialogue et de résolution de conflit. À ce titre, si les événements de cette période s'inscrivent dans la continuité d'un temps long, ils n'en demeurent pas moins un tournant, comme toute « *conjoncture fluide* »¹⁶⁰, redistribuant les rôles des pôles de leaderships politiques et contribuant à l'émergence de nouvelles élites.

L'objectif de cette partie n'est pas de procéder à une analyse chronologique des événements des guerres civiles libanaises auxquels nombre d'écrits ont été consacrés¹⁶¹, ni d'en analyser les facteurs

¹⁵⁹ La première action contre Israël de la part de *fedayins* palestiniens infiltrés au Liban date cependant du 31 décembre 1964, date à laquelle l'attention de la communauté internationale commence à être portée sur le Fatah, mouvement fondé en 1959 par Yasser Arafat, dont la branche armée Al 'Assifa révèle avoir mené des opérations contre l'État israélien depuis le Liban. L'opération aurait visé des installations de pompage des eaux de Tibériade vers le Néguev. Cf Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Charles Hélou (1964-1970)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2004, p. 18.

¹⁶⁰ Nous empruntons cette notion à Michel Dobry, qui définit, dans son approche des crises politiques, les « *conjonctures fluides* » comme suit : « *la classe particulière de conjonctures critiques qui correspond à des transformations d'état des systèmes complexes lorsque ces systèmes sont soumis à des mobilisations multisectorielles* », in Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit., p. 36. Cette définition, et les concepts qu'elle emploie, nous semblent ici assez pertinents. En effet, par la redistribution des statuts sociaux (au sens wébérien du terme) opérée lors de la période 1975-1990, à laquelle s'ajoute la promotion sociale d'une nouvelle élite par le biais des canaux miliciens, les guerres civiles libanaises apparaissent ainsi comme un moment de fluidité structurelle caractérisée par une redistribution des capitaux symboliques et une circulation importante des acteurs aux positions de leaderships. La trajectoire d'un Samir Geagea, originaire de Bcharré (Nord Liban), est caractéristique de cette fluidité. L'engagement milicien permet ainsi à ce jeune homme d'origine modeste d'accéder à des positions de pouvoir et de construire progressivement un leadership fort à la tête des Forces Libanaises à partir de janvier 1986.

¹⁶¹ Pour ne citer qu'une partie de ces ouvrages, certains s'intéressent exclusivement à la notion de conflit dans l'État libanais pluri-communautaire : Théodore HANF, *Coexistence in wartime Lebanon : decline of a state and rise of a nation*, op. cit. ; Elizabeth PICARD, *Lebanon, a shattered country : myths and realities of the wars in Lebanon*, Holmes and Meier, New York, 1996, 202 p. ; Elizabeth PICARD, *Liban état de discorde – Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988, 247 p.. D'autres traitent de la place des guerres civiles dans l'histoire du Pays du Cèdre : Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, La Découverte, Paris 2005, 323 p. ;

déclencheurs ou d'en décrypter le développement de la violence milicienne, ou les acteurs en présence. Il s'agit ici de poursuivre notre parcours historique de l'implication des pôles de leaderships religieux, et d'explicitier brièvement leur place et leur action pendant les conflits, leur court-circuitage progressif et leur évincement des processus de régulation de conflit. Ce redéploiement de l'autorité politique des chefs religieux s'accompagne également de tensions traversant leurs hiérarchies respectives, conditionnant leurs stratégies de gestion et leurs actions pour certains. Il convient néanmoins de souligner leurs difficultés à s'ériger en tant qu'instances principales de gestion du politique au profit des organisations miliciennes, explication que peu d'écrits ne donnent sur le rôle des structures religieuses en temps de guerre. Ainsi, comme nous l'avons évoqué précédemment, le déclenchement des événements de 1975 et le déchaînement de la violence milicienne consacrent la scission entre l'État libanais et ses instances officielles d'une part, et la société libanaise d'autre part¹⁶². Les canaux traditionnels de la négociation politique, instances étatiques et paraparlements, n'ont plus prise sur la rue, et ce, en raison de plusieurs facteurs. L'échec de la période chéhabiste¹⁶³ et des politiques d'autonomisation de l'État par rapport aux *zu'amâ* traditionnels replace ces derniers au centre de l'appareil étatique, et leur redonne la main sur le processus de redistribution clientélaire décrypté par Michael Johnson¹⁶⁴, dont le parti politique, puis la milice constituent les rouages clés. De plus, l'incapacité de l'État à gérer en autonomie la présence palestinienne armée sur son territoire érode progressivement sa légitimité en tant qu'arène de négociation. Les âpres tractations entourant les Accords du Caire, ainsi que leur

Kamal SALIBI, *A house in many mansions*, op. cit. ; Fawwaz TRABOULSI, *A History of Modern Lebanon*, op. cit.. Certains abordent enfin ces conflits sous l'angle communautaire : Régina SNEÏFER-PERRI, *Les guerres maronites : 1975-1990*, L'Harmattan, Paris, 1995, 204 p.. Notons également l'ouvrage journalistique de Joseph Chami, rapportant les événements ayant ponctué ces quinze années décousues : Joseph G. CHAMI, *Le Mémorial de la Guerre (1975-1990)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2003, 350 p.. Cette très courte bibliographie constitue une sélection bien évidemment purement subjective, et ne saurait être exhaustive. Cf Bibliographie.

¹⁶² Sur ce point, Georges Corm, ancien ministre des finances du Liban (1998-2000) affirme que « mise à part la conjoncture du printemps 1976 où le Mouvement national tente d'envahir le territoire des milices dites « chrétiennes conservatrices », les formes de violence pratiquées par les milices dès le 13 avril 1975 montrent éloquentement qu'il s'agit d'une visée bien particulière : paralyser l'État et l'armée, découper le territoire en ghettos communautaires, terroriser la population en considérant les Libanais non pas sur la base de leur appartenance idéologique (pro- ou anti-palestiniens, pour ou contre une réforme politique), mais sur celle de leur appartenance communautaire », Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 210. Ardent dénonciateur de l'ordre milicien, Georges Corm qualifie celui-ci de « totalitaire » en ce sens qu'il régit le quotidien des citoyens libanais pendant ces quinze années, s'immisce dans leur vie et rompt ainsi le lien entre l'État libanais et sa société.

¹⁶³ Le mandat du Président Fouad Chehab (1958-1964) est caractérisé par la volonté de ce dernier de renforcer les institutions étatiques en marginalisant notamment les notables et chefs de partis jusqu'alors au pouvoir, qu'il qualifie de « *fromagistes* ». Ce renforcement des prérogatives étatiques passe notamment par une série de réformes administratives sur fond de contournement d'une classe politique encore clanique voire féodale. Cette politique réformatrice et moderniste s'attire cependant les foudres de la classe politique traditionnelle, outrée de se voir ainsi marginalisée par des instances étatiques dominées par la classe militaire et dont l'influent Deuxième Bureau est l'exemple le plus parlant. Cette politique d'affranchissement des logiques partisans se poursuit sous le mandat de Charles Helou (1964-1970) avant de connaître un coup d'arrêt suite à l'accession au pouvoir de Sleiman Frangié, marquant ainsi le retour aux affaires de la notabilité traditionnelle, dont le nouveau Président est issu, et ainsi la domination de l'appareil d'État par cette même notabilité.

¹⁶⁴ Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit..

imposition au Liban, illustrent ce blocage étatique¹⁶⁵. Le retour de la *za'âma* notabiliaire aux affaires à partir de 1970, après l'interlude chéhabiste, est caractérisé par un noyautage des structures étatiques par les chefs de partis traditionnels, ainsi que par leur double positionnement entre présence gouvernementale et gestion extra-étatique des crises par le biais de leurs milices¹⁶⁶. L'exercice de la violence milicienne devient un canal d'accès aux fonctions gouvernementales. Ainsi, lorsque cette violence est exercée, sa régulation s'opère bien souvent par l'attribution de postes gouvernementaux aux leaders. Il est assez révélateur de remarquer que le moment tripolitein, caractérisé par l'émergence de la grande ville du nord comme enjeu d'affrontements entre le Mouvement de l'Unification Islamique (M.U.I.) sunnite du quartier de Bab El Tebbané et le Parti Arabe Démocrate (P.A.D.) alaouite de Baal Mohsen de 1984 à 1986, s'accompagne d'un retour aux affaires de Rachid Karamé (*za'im* de la capitale du nord), nommé Président du Conseil en avril 1984. De même, la montée en puissance de la milice chiite Amal favorise l'arrivée aux affaires de son leader Nabih Berry, tout comme les enjeux sécuritaires du Chouf et les affrontements druzo-chrétiens rendent indispensable la présence de Walid Joumblatt au sein du gouvernement à partir de 1984. Recourant donc à d'autres arènes de négociation ou d'expression, cette *za'âma* contribue à vider de sa substance le rôle de régulateur dévolu à l'État, cantonné à la fonction de pourvoyeur de capitaux. Dès lors, les négociations parlementaires échouent et le dialogue se déroule dans la rue de manière de plus en plus débridée, la présence des élites partisans au pouvoir servant de garde-fou à toute tentative de reprise du monopole de la violence légitime par l'État central. Notons enfin que ce parasitage du dialogue politique par les instances miliciennes s'accompagne d'une implosion progressive de l'unité de l'armée, corps officiel symboliquement pluri-communautaire, pendant les

¹⁶⁵ Ces accords, négociés en 1969 sous parrainage égyptien, entendent régler le problème de la présence armée palestinienne sur le sol libanais suite aux altercations renouvelées entre l'armée libanaise et les *fedayins*. Les négociations pâtiennent des tensions permanentes entre l'État libanais et l'Organisation de Libération de la Palestine (O.L.P.) et aboutissent à une légitimation de l'action des *fedayins* au Pays du Cèdre. Ce dernier est alors dans une impasse politique, le Premier ministre Rachid Karamé ayant échoué à former un gouvernement. La légitimité des Accords du Caire est contestée par une partie de la classe politique, dont le député Raymond Eddé, qui voit dans ce traité un prétexte pour de futures agressions de la part d'Israël ainsi qu'une violation de la souveraineté du pays. De plus, le Président Charles Hélou avait proposé un projet d'accord différent de celui retenu par le général Emile Boustani, en charge des négociations, ce qui crée une malaise au sommet de l'État. Notons enfin que le texte des Accords ne fut jamais officiellement publié, et qu'il fut ratifié par le Parlement libanais sans que les députés aient eu connaissance de sa teneur. Sur le contexte et les coulisses des négociations des Accords du Caire, cf Joe KHOURY-HELOU, *Charles Helou, Hamlet de l'Accord du Caire : les secrets d'un mandat présidentiel*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2014, 400 p..

¹⁶⁶ Il est à ce titre assez révélateur de constater que nombre de chefs de milices impliquées dans des affrontements tout au long des guerres civiles occupent des postes gouvernementaux pendant une bonne partie des événements. Ainsi, Pierre Gemayel, chef du parti Kataëb impliqué dans les affrontements dès le déclenchement des violences dans la banlieue beyrouthine d'Aïn Remmaneh, est ministre des P.T.T., de la Santé et des Affaires sociales d'avril 1984 à septembre 1988, dans le gouvernement de Rachid Karamé. Il en va de même pour Camille Chamoun, dont les milices du Parti National Libéral (P.N.L.) participent activement au conflit et affrontent les Forces Libanaises au cours de l'été 1980, est ministre de l'Intérieur pendant la Guerre de Deux Ans, et des Finances dans le gouvernement Karamé précédemment cité.

guerres civiles¹⁶⁷ consacrant la dernière étape du débordement des arènes traditionnelles de gestion du politique.

Cette cassure entre l'État central et la société civile a également des répercussions sur la capacité de gestion du politique par les instances de leaderships religieux. Gravitant autour de l'État et regroupant les représentants officiels des communautés au Liban, ces structures ont également du mal à agir en tant qu'instances de régulation des conflits, en recourant au soutien de la société libanaise. L'analyse systémique de David Easton¹⁶⁸, reprise en partie par Michel Dobry¹⁶⁹, peut nous éclairer sur ce processus de défiance de la société vis-à-vis de ces structures de leadership religieux. Reprenant la conceptualisation d'Easton, Michel Dobry souligne qu'« *on peut, en effet, chercher à obtenir un niveau élevé de soutien diffus ou de « bonne volonté » de la part des membres d'un système politique en suscitant un « sentiment profond de légitimité » du régime et des individus qui agissent en son nom, en « invoquant des symboles de l'intérêt commun » ou, enfin, en renforçant le « degré d'identification des membres à la communauté politique »*¹⁷⁰. Ces « symboles de l'intérêt commun » ont pour vocation d'unifier la communauté, qu'elle soit nationale ou confessionnelle, autour de causes et de valeurs communes aux membres la composant. Or, la citoyenneté libanaise n'a que peu d'espace pour émerger depuis la création de l'État libanais, et les symboles mobilisés par les acteurs politiques et religieux renvoient la plupart du temps à la communauté religieuse, la structure partisane, voire la localité, dont les leaders sont les représentants. Cependant, ces derniers ont de moins en moins prise sur la rue car les référents communautaires, voire confessionnels font l'objet d'un recours massif dans les discours des structures partisans et miliciennes, parfois légitimées par le soutien d'une partie de la classe religieuse, comme le montre le cas des Forces Libanaises pendant les quinze années de conflits civils¹⁷¹. Chaque champ religieux communautaire

¹⁶⁷ En mars 1976, le coup d'État manqué du brigadier Aziz Adhab, commandant de la place de Beyrouth, achève de délégitimer une armée qui peine à gérer les affrontements entre milices lors de la Guerre de Deux Ans (1975-1976). L'armée sera secourue par des limogeages et des condamnations de certains de ces cadres jusqu'à l'arrivée à sa tête du général Michel Aoun le 23 juin 1984.

¹⁶⁸ David EASTON, *A systems analysis of political life*, Wiley & Sons, New York, 1965, 507 p. ; David EASTON, *A framework for political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965, 143 p..

¹⁶⁹ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit..

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷¹ Plusieurs études consacrées à la rhétorique confessionnelle utilisée dans le cadre de mobilisations partisans illustrent l'usage de référents explicitement religieux auxquels sont associés les chefs « laïcs » de partis ou de milices. Cette pratique est surtout observable au sein de la communauté maronite, et du Parti des Phalanges puis celui des Forces Libanaises à partir de 1975. Ghassan Hage analyse ainsi la symbolique christique entourant le personnage de Bachir Gemayel, chef des Forces Libanaises jusqu'à son élection à la Présidence de la République en août 1982, dont l'aura posthume se nourrira de son martyr. Notons que l'imaginaire partisan communautaire se nourrit de références religieuses au point de donner une interprétation mystique à la date de l'assassinat de Bachir : « *For the christian people, it wasn't by chance that Bashir died on the 14th of September, anniversary of the 'Exaltation of the Holy Cross'* », Selim ABOU, *Bachir ou l'esprit d'un peuple*, Anthropos, Paris, 1983, cité in Ghassan HAGE, « Religious Fundamentalism as a Political Strategy : The Evolution of the Lebanese Forces' Religious Discourse during the Lebanese Civil War », in *Critique of Anthropology*, Numéro 12, Volume 1, 1992, p. 37. Citons également l'article d'Emma Aubin-Boltanski, consacrée à la figure de Samir Geagea, autre leader des Forces Libanaises, dont l'iconographie le met en scène en compagnie de figures religieuses maronites comme Saint Charbel, Saint Maron, et

connaît donc une reconfiguration de son autorité et de sa légitimité en interne, contribuant à limiter l'impact des tentatives de régulation dans le champ politique national. Pour ce faire, il convient dans un premier temps d'analyser rapidement les différentes dynamiques à l'œuvre au sein de chaque communauté et les reconfigurations de leaderships qui en résultent, avant de dresser un bref panorama des tentatives peu concluantes de gestion commune ou parallèle du conflit.

Le 13 avril 1975 marque le début d'un conflit civil que les Libanais nomment eux-mêmes la « Guerre de Deux Ans ». Les diverses altercations ayant eu lieu entre miliciens phalangistes et combattants palestiniens ponctuent régulièrement l'activité des dix années précédant la Guerre de Deux Ans. Elles débouchent sur l'altercation du 13 avril où, en représailles d'une tentative d'assassinat à l'encontre de leur leader Pierre Gemayel, les phalangistes prennent d'assaut un bus transportant une cinquantaine de Palestiniens et circulant dans la banlieue chrétienne de Aïn Remmaneh au sud de Beyrouth. Le parti phalangiste (Kataëb) est donc dès le début fortement impliqué dans le conflit, dont il constitue l'un des principaux protagonistes. Par ce biais, c'est toute la société partisane maronite qui est entraînée dans le conflit. Le militantisme des principaux partis tels que les Kataëb, le Parti National Libéral (P.N.L.) chamounien, ou les Marada du clan Frangié, et leur activisme saturent le champ politique dit « chrétien » et confèrent à ces structures partisans un monopole sur la représentativité chrétienne. La scène communautaire chrétienne est dès lors maronito-centrée. Ce monopole est notamment assuré par la double présence des leaders tant au sein des gouvernements que dans la rue : si les *zu'amâ* occupent des portefeuilles ministériels, et donc l'arène parlementaire, l'État est de plus en plus contourné du fait de l'action indépendante des milices qu'ils dirigent. Ce contournement, déplaçant l'arène de négociation des parlements et paraparlements à la rue, a des répercussions sur un champ religieux en pleine reconfiguration, dont nous pouvons distinguer plusieurs phases. La première occupe l'essentiel de la Guerre de Deux Ans (1975-1976) et se prolonge jusqu'à la première grande fracture intra-maronite de juin 1978 entre le parti phalangiste et les milices Marada. Elle est caractérisée par un activisme milicien bénéficiant de la caution religieuse des ordres monastiques, en particulier celui de l'Ordre Libanais Maronite (O.L.M., dont les Kataëb sont proches), sous l'impulsion de son supérieur le Père Charbel Kassis. À l'inverse, Bkerké entend poursuivre sa mission de médiation apolitique prônée par son nouveau Patriarche, Monseigneur Antoine Khoreiche, élu en février 1975. Les divergences de points de vue quant au positionnement de l'Église maronite entre les clergés régulier et séculier sont palpables depuis la crise de l'été 1958¹⁷², au cours de laquelle la direction de l'O.L.M., suivie par une grande

parfois le Christ Lui-même, Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'im* », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 57-80.

¹⁷² Cf à ce propos le témoignage du Père Paul Naaman, successeur du Père Charbel Kassis à la tête de l'Ordre Libanais Maronite, dans lequel sont mis en évidence les positionnements en l'occurrence opposés de ces deux grands corps de

partie de ses membres, prit fait et cause pour le Président Chamoun, alors que le Patriarche Méouchy, comme nous l'avons vu, s'était frontalement opposé au chef de l'État. Alors que la veine nationaliste transparait dans les discours de la classe politique chrétienne maronite, dénonçant la présence armée palestinienne sur le sol libanais comme une agression à la souveraineté nationale, les attentes d'une société partisane maronite, quant à la garantie de cette souveraineté par les instances étatiques, se heurtent aux blocages de ces dernières, et les protestations. De plus, les protestations et discours patriarcaux demeurant sans effet, le bas clergé rentre alors progressivement dans un activisme politique sur le terrain :

« C'est à ce stade que nous découvrîmes qu'un autre devoir, plus urgent, nous appelait, posant un problème exigeant une réponse de notre part. Ce problème résidait dans la tendance générale grandissante chez les jeunes Libanais, affiliés ou non à des partis, à vouloir s'entraîner pour pouvoir se défendre au besoin ; inquiets pour leur avenir, ils ne savaient pas s'ils auraient un jour l'obligation de se battre, l'armée étant une fois de plus bloquée par la décision politique. L'embarras venait de ce que nous étions moines, tenant à nos vœux, aux exigences de la vie monastique et aux enseignements du Christ fondés sur l'amour de Dieu et du prochain et le sacrifice de soi pour les faibles et les marginalisés. Mais, en sus de ces qualités censées être celles de tous les moines partout dans le monde, nous étions moines maronites libanais et sentions que nous avions une responsabilité supplémentaire [...] »¹⁷³

Ce témoignage issu des mémoires de l'Abbé Naaman, et placé sous le sous-titre « *La défense de notre existence* », illustre à la fois la mobilisation et l'implication directe de la direction des ordres monastiques, en l'occurrence l'O.L.M., mais également le travail de légitimation morale afin de justifier cette implication directe¹⁷⁴, qui s'organise dès 1969. Ainsi, il n'est pas anodin de voir un grand nombre de moines prendre les armes, et certains couvents reconvertis en camps d'entraînement. Le Père Paul Naaman cite à titre d'exemple le couvent de Mar Challita dans le

l'establishment religieux maronite que sont le Patriarcat d'une part, et l'Ordre Libanais Maronite d'autre part : Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op. cit., pp. 19-20.

¹⁷³ Ibid., p. 36.

¹⁷⁴ Dès les années 1960, l'interventionnisme monastique trouve les racines de sa justification dans un recours régulier aux exemples des grandes figures du passé. Pour ne citer que l'un de ces recours, la Conférence permanente des ordres monastiques de 1966 sous la présidence du Père Abbé Joseph Torbey, alors supérieur de l'O.L.M., stipule que « les moines [...] étaient moralement obligés de se battre, comme leurs aïeux contre le moutassarref Rustom Bacha à l'époque ottomane », documents du Père Abbé Joseph Torbey, supérieur général de l'Ordre des moines maronites, 1962-1968, cité in *ibid.* p. 41. Le Père Naaman affirme que cette conférence, et cette implication du clergé régulier en 1966 dans un débat purement politique (ici l'opposition à un projet de loi autorisant tout étranger à posséder 50 000 km² de terrain notamment), constitue un tournant dans la façon qu'a ce clergé « d'interagir dans la vie publique ».

Kesrouan, au sein duquel il entraîne de jeunes volontaires de la région à l'autodéfense et au maniement des armes¹⁷⁵.

Cette implication sur le terrain des ordres monastiques se double d'une présence politique auprès des décideurs et des chefs de parti. Dès le 23 avril 1975, à l'issue d'un congrès, les supérieurs généraux des ordres maronites dénoncent la situation interne intenable au Liban et soutiennent sans réserve la position des Kataëb dénonçant une « *campagne injuste* » contre ce parti qui « *assume la défense du Liban* »¹⁷⁶. Dès lors, les discours du parti phalangiste et des ordres monastiques, O.L.M. en tête, concorderont, notamment sur la question de l'abolition du confessionnalisme dans le système politique libanais (à laquelle ils s'opposent), perçu comme une garantie des droits de la communauté maronite¹⁷⁷. De même, le Père Charbel Kassis se prononce en faveur d'un État libanais fédéral à la suite des Kataëb et du P.N.L. en décembre 1975¹⁷⁸. Cet alignement de position trouve également son illustration par la présence du supérieur de l'O.L.M. au sein du Front Libanais, fondé en mars 1976¹⁷⁹.

Cette implication prend une forme et un degré différents pour le patriarcat maronite, soucieux de conserver son rôle d'instance régulatrice des conflits. Dès le début du conflit civil, l'action patriarcale menée par Monseigneur Khoreiche alterne entre déclarations officielles, quelques visites à l'étranger et contacts réguliers avec les médiateurs envoyés par le Vatican. Cependant, les outils traditionnels de la négociation politique usités par Bkerké ne s'inscrivent que dans le cadre d'un dialogue au sein d'instances officielles, désormais contournées par les acteurs politiques. Dès lors, les initiatives patriarcales se révèlent peu concluantes : la visite du Patriarche en France en septembre 1977, où il est reçu par le Président de la République Valéry Giscard d'Estaing et par le ministre des Affaires Étrangères Louis de Guiringaud, se heurte à une réserve diplomatique française quant à une éventuelle tentative de règlement du conflit libanais¹⁸⁰. De déclarations en

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁶ Cité in Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2006, p. 225.

¹⁷⁷ En novembre 1975, alors qu'une commission issue du Comité National pour le Dialogue (regroupant des chefs politiques de tout bord) propose la suppression des articles 95 et 96 de la Constitution, prévoyant la répartition des postes de la Fonction publique sur une base confessionnelle, l'O.L.M. et les Liges maronites dénoncent une « *tentative flagrante de liquider le Pacte national et la formule libanaise* », cité in *ibid.*, p. 256.

¹⁷⁸ Le Père Charbel Kassis accorde également un interview à la revue *Al Destour*, dans lequel il réclame la transformation du Liban en un État fédéré : « *Tout au long de son histoire, la vie politique libanaise a été ponctuée tantôt par un veto chrétien, tantôt par un veto musulman. Cela prouve que, dans sa nature, la population est favorable à un pouvoir fédéré... C'est pourquoi je le répète pour la millièème fois : ayons le courage de proclamer le Liban, État fédéré* », cité in Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2006, p. 268.

¹⁷⁹ Formé pour contrer le Mouvement National Libanais (M.N.L.) regroupant les forces palestino-progressistes sous l'égide de Kamal Joumblatt, le Front Libanais regroupe à sa naissance les Kataëb de Pierre Gemayel, les Marada de Sleiman Frangié, le P.N.L. de Camille Chamoun et l'O.L.M. représenté par son supérieur Charbel Kassis. Ce dernier est donc membre actif et fondateur du Front.

¹⁸⁰ Louis de Guiringaud affirme alors que la situation au Liban est indissociable de l'évolution du conflit au Proche-Orient, déplaçant ainsi les enjeux libanais sur la scène régionale, sans possibilité de règlement immédiat, argument que le discours prudent de Valéry Giscard d'Estaing, lors du dîner organisé pour la venue prélat maronite à l'Élysée, ne vient pas contredire.

négociations infructueuses, la diplomatie patriarcale suit l'évolution des rapports de force et Bkerké tente plusieurs propositions, allant jusqu'à se rallier avec prudence aux revendications partitionnistes du Front Libanais¹⁸¹. Néanmoins, malgré la distanciation patriarcale et la volonté de s'affranchir de tout positionnement partisan, l'action militante des ordres religieux contribue à introduire le personnel clérical maronite dans le conflit, et les exactions se multiplient à l'encontre des prêtres à Saïda, capitale du sud Liban, tout au long de l'année 1978.

Cette année inaugure une deuxième phase qui s'ouvre sur la rupture au sein du Front Libanais entre le leadership des Gemayel, dont les Kataëb sont la cheville ouvrière, et celui des maronites du nord sous la coupe des Frangié et de leur milice, les Marada. Le 13 juin, suite aux tensions croissantes et continues entre les deux partis, une expédition punitive est organisée par les membres des Forces Libanaises (F.L.) afin d'assassiner Tony Frangié, fils et héritier du clan Frangié. Bien que cet affrontement résulte d'une querelle entre deux pôles du leadership maronite, la « *tuerie d'Ehden* » marque un tournant dans la structuration de la scène politique communautaire, ouvrant la période des guerres maronites¹⁸². Celles-ci polarisent durablement la communauté, et voient s'affronter les milices F.L. et les Marada, puis les F.L. et les partisans du P.N.L. au cours de l'été 1980. Malgré les propositions conjointes de refondation de la formule libanaise par Pierre Gemayel, Camille Chamoun et Charbel Kassis, la désunion est totale et les affrontements se transposent au sein de la communauté. Les moines, prônant l'unité dans les rangs chrétiens en 1975 au nom de la lutte contre les milices pro-palestiniennes, prennent désormais les armes contre d'autres chrétiens de Bcharré lorsqu'ils sont de Zghorta, et vice-versa¹⁸³. Le patriarcat maronite n'arrivera plus à endiguer ces flambées de violence, dénonçant le saccage des lieux religieux, comme à Saïda en

¹⁸¹ À l'occasion des fêtes de Pâques le 25 mars 1978, le Patriarche Khoreiche annonce : « *Il est temps de se décider, ou bien une entente nationale selon des principes fondamentaux inviolables, et c'est notre vœu le plus cher, ou bien, et c'est ce que nous exécutons le plus, une partition qui garantisse à ce peuple martyr quelque sécurité pour ses lendemains. Nous aurions cependant contribué à la pleine réussite de ce complot ourdi contre nous* », cité in Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Elias Sarkis (1976-1982)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2009, p. 86.

¹⁸² Peu d'ouvrages ont été consacrés à cet épisode sanglant, notons toutefois le travail d'enquête de Richard Labévière, ou encore l'analyse de Régina Sneifer-Perri. Cette dernière consacre quelques pages à l'incident d'Ehden qu'elle décrit à la fois comme une lutte de pouvoir au sein du Front Libanais, mais également comme la lutte de deux lignes politiques différentes, la ligne Frangié, proche du régime de Damas et partisane de la médiation syrienne, mise en place à l'issue de la Guerre de Deux Ans, et la ligne Gemayel qui s'apprête à faire le pari d'un soutien israélien. La tuerie d'Ehden résulte aussi des réticences du clan Frangié à accepter la domination sans partage du clan Gemayel sur les Forces Libanaises nouvellement créées et ambitionnant de regrouper l'ensemble des forces miliciennes maronites. Enfin, il convient également de souligner à la suite de l'auteure, que ce sanglant affrontement s'inscrit dans le cadre d'une opposition croissante entre un maronitisme beyrouthin, issu des *cazas* du Metn ou du Kesrouan, et la féodalité maronite de la région de Zghorta d'une part, et d'une rivalité entre cette dernière et sa voisine Bcharré (dont le chef présumé de l'opération Samir Geagea est originaire) d'autre part. Cf Richard LABÉVIÈRE, *La tuerie d'Ehden ou la malédiction des Arabes chrétiens*, Fayard, Paris, 2009, 385 p. ; Régina SNEÏFER-PERRI, *Les guerres maronites : 1975-1990*, op. cit..

¹⁸³ Cf le témoignage (recueilli par Richard Labévière) du Père Youssef Yamine qui prend part à la défense du village d'Ehden lors de l'attaque des miliciens des F.L. dans la nuit du 13 juin 1978, in Richard LABÉVIÈRE, *La tuerie d'Ehden ou la malédiction des Arabes chrétiens*, pp. 75-78. Notons également que le Père Youssef serait celui qui, du moins selon la rumeur populaire, aurait baptisé la milice Marada, en référence aux guerriers Mardaïtes du VII^{ème} siècle. Nous sommes donc ici face à un exemple parlant d'implication milicienne de la part d'un « clerc de proximité ».

avril 1981, l'occupation du territoire par les forces armées étrangères, ou encore les déplacements de population dans la région du Chouf suite aux affrontements druzo-chrétiens de l'automne 1983, qui se solderont par le siège meurtrier du village chrétien de Deir El Qamar¹⁸⁴. En outre, l'engagement militaire d'une partie du clergé régulier, associé aux réquisitions régulières, et parfois imposées, des couvents et églises par les diverses factions miliciennes, ouvrent la voie aux exactions menées à l'encontre des personnalités cléricales et des bâtiments religieux par les parties rivales : c'est au nom de cet engagement partisan que le monastère grecque catholique de Deir El Moukhallés (Chouf) est rasé et pillé par les forces du Parti Socialiste Progressiste (P.S.P.) jomblattiste le 21 mai 1985, pour avoir notamment servi de caserne aux F.L. par le passé. Les motifs de violence à l'encontre du personnel religieux chrétien sont parfois moins politiques, comme en témoigne l'agression d'un évêque melkite dans son bureau de Tripoli en juin de la même année.

Le positionnement religieux maronite évolue à partir de 1986 et de l'élection du nouveau Patriarche Monseigneur Nasrallah Sfeir en avril. Rompant avec la neutralité passive de son prédécesseur, Monseigneur Sfeir entreprend de redonner un nouveau souffle à la diplomatie patriarcale. C'est dans cette dynamique que le prélat maronite entreprend un certain nombre de voyages auprès des acteurs internationaux susceptibles de peser dans la résolution du conflit. Ainsi, dès octobre 1986, Monseigneur Sfeir se rend à Rome et à Paris, puis en avril 1987 à Alger, avant d'entamer une tournée mondiale de septembre à novembre 1987. L'année 1988 est quant à elle marquée par une visite d'un mois au Vatican en janvier, avant un déplacement aux Etats-Unis au cours de l'été, alors que la question de la vacance présidentielle pèse sur la fin de mandat du Président Amine Gemayel. L'activité de médiation de Bkerké quitte donc l'arène nationale où le dialogue est bloqué et où la légitimité du clergé se trouve ébranlé par ce double processus d'implication/distanciation tout au long du conflit civil, pour s'exporter et renforcer cette légitimité en se posant comme un acteur central des processus de négociations régionaux et internationaux. De plus, les positionnements de Bkerké évoluent également, et le patriarcat entend désormais se démarquer des forces politiques chrétiennes, allant ainsi à l'encontre de l'image d'une Église militante véhiculée par l'action proactive des ordres maronites. C'est ainsi que le 30 septembre 1986 est publié un communiqué des évêques dénonçant l'exécution des prisonniers, source d'une discorde avec les F.L.. La perspective d'une scission des régions chrétiennes, chère aux partisans d'un « réduit chrétien » autour de la région du Metn, ayant pour capitale Jounieh¹⁸⁵, est rejetée publiquement par le Patriarche en juillet 1987, tranchant avec le ralliement prudent de Bkerké neuf

¹⁸⁴ Bkerké organise un congrès les 9 et 26 avril 1985 afin d'attirer l'attention sur les déplacements de population suite aux affrontements dans la région du Chouf.

¹⁸⁵ Ce séparatisme est un thème récurrent des discours politiques au sein des Forces Libanaises, thème dont Samir Geagea est alors un ardent défenseur.

ans auparavant aux revendications du Front Libanais, sous le mandat d'Antoine Khoreiche. Dans la lignée de cette distanciation par rapport aux polarisations partisans, le Patriarche Sfeir entame une visite au Président Frangié en son fief de Ehden en septembre 1987. De même, les positions politiques patriarcales se font plus tranchantes et moins conciliantes afin de redonner à Bkerké sa parole forte et son autorité. Ainsi, le Patriarche Sfeir n'hésitera pas à s'impliquer dans la course électorale de 1988, sur sollicitation des députés alors en visite à Bkerké, à refuser de reconnaître la légitimité du gouvernement de Sélim El Hoss au profit de celui du général Aoun¹⁸⁶, s'attirant par la même occasion les foudres du leader druze Walid Joumblatt, tout en militant pour que l'élection du nouveau Président ait lieu à la villa Mansour et non au Parlement place de l'Étoile à Beyrouth, en plein territoire sous contrôle armé syrien. La crise des deux gouvernements concurrents d'El Hoss et d'Aoun conduit à la tenue d'assises chrétiennes le 24 novembre 1988, donnant blanc-seing au Patriarche pour la résolution de cette crise. Malgré l'incapacité de Bkerké à trouver une issue à la crise, l'activisme patriarcal se poursuit alors que le leadership politique chrétien se disperse de plus en plus¹⁸⁷. Le soutien définitif de Monseigneur Sfeir à la solution proposée par le Document d'Entente Nationale lors des négociations imposée par l'Arabie Saoudite à Taëf, contribue à légitimer ce compromis mettant fin à quinze années de conflits déchirants.

Les dynamiques diffèrent à l'intérieur des champs politiques et religieux musulmans, en raison de leurs structures, différentes des communautés chrétiennes, des rapports entre élites politiques et establishments religieux, mais également des bouleversements sociaux observables depuis la fin des années 1960, et qui caractérisent particulièrement la communauté chiite libanaise.

Dès l'ouverture du conflit, les leaderships religieux et politiques sunnites font bloc autour de causes communes au premier rang desquelles la défense de la cause palestinienne, et la revendication des droits politiques des communautés musulmanes, à travers la dénonciation des trop grandes prérogatives accordées à la Présidence de la République. Néanmoins, la période 1975-1990 est caractérisée par la perte progressive du monopole de l'entrepreneuriat de cause par l'establishment politico-religieux sunnite. Cette reconfiguration trouve ses racines dans des facteurs internes. En effet, la structure de Dar al Fatwa, instance de représentation officielle de la

¹⁸⁶ La fin du mandat d'Amine Gemayel débouche sur une vacance à la tête de l'État, les députés étant dans l'incapacité d'élire un successeur du fait du refus d'une partie d'entre eux de se soumettre à un vote sous pression syrienne. Afin d'éviter cette vacance de l'exécutif, le Président sortant charge le chef de l'armée, le général Michel Aoun, de former un gouvernement auquel il transfère l'essentiel des prérogatives présidentielles. Ce gouvernement coexiste alors avec celui de Sélim El Hoss, soutenu par les « forces de l'Ouest » regroupant les leaderships sunnite et druze notamment, chaque cabinet niant la légitimité de l'autre et refusant de le reconnaître.

¹⁸⁷ Le 21 janvier 1990, le général Aoun lance une offensive armée contre les Forces Libanaises dans un objectif de reconquête de la souveraineté nationale et de renforcement de l'État. Cette guerre fratricide achève d'éclater le leadership chrétien maronite et de diviser la société partisane, et est ardemment critiquée par le Patriarche, suscitant un certain nombre d'inimitiés dans les rangs aounistes, inimitiés qui seront renforcées par son soutien aux Accords de Taëf, auxquels le général Aoun s'oppose farouchement. Enfin, notons que la guerre s'achève sur l'assassinat d'une figure du leadership maronite, celle de Dany Chamoun qui avait succédé à son père à la tête du P.N.L..

communauté sunnite, la lie budgétairement directement aux leaders politiques qui participent également à l'élection de certains de ses membres¹⁸⁸. De plus, ces deux leaderships (politique et religieux) agissent dans le cadre de structures étatiques de plus en plus contournées dans la négociation politique. Enfin, alors qu'un système milicien se met en place, la communauté sunnite dispose de peu de structures miliciennes prétendant défendre les droits des musulmans, du fait, en outre, de l'absence d'un sentiment de minorisation, observable chez les communautés chrétiennes¹⁸⁹. Les organisations politiques comme le parti Al Mourabitoun d'Ibrahim Qoleilat, sont davantage partisans d'un nassérisme pro-palestinien que d'une défense armée de la survie de la communauté sunnite. À ce titre, il convient de noter l'attitude ambiguë de la bourgeoisie sunnite à l'égard des courants nassériens et pro-palestiniens, pétris de socialisme, ambiguïté qui résulte notamment du monopole qu'exerce le P.S.P. jomblattiste sur la défense de la résistance palestinienne. Cet éclatement du militantisme sunnite est illustré par la multiplicité des initiatives concurrentes désireuses de régler le conflit, et parrainées par les leaders politiques d'une part et religieux d'autre part. Ainsi, une partie de la classe politique, menée par Saëb Salam, et regroupant les associations islamiques libanaises, boycottent le Congrès islamique du 14 novembre 1976, organisé par le Mufti Hassan Khaled, et supposé être un prélude à la constitution d'un Front islamique unifié, arguant du fait qu'une figure religieuse se doit de rester au-dessus des particularismes de groupe¹⁹⁰. La diplomatie religieuse sunnite aura dans un premier temps à cœur de lutter contre les arguments partitionnistes du Front Libanais.

La reconfiguration des forces en présence et des pôles de leadership s'opère dès la fin des années 1970, car le pouvoir sunnite beyrouthin rencontre des difficultés croissantes à gérer l'islam sunnite des marges, en particulier à Tripoli. Le travail de recherche de Tine Gade met en exergue la double dynamique conduisant à l'autonomisation progressive de la violence dans la capitale du nord, et ce par rapport à la *za'ama* beyrouthine. La gestion de Damas à la fin de la Guerre de Deux Ans, et l'arrivée des contingents syriens à l'automne 1976, aboutissent à un soutien syrien aux factions armées alaouites de Tripoli. Au déclenchement des violences entre le mouvement Al

¹⁸⁸ Nous détaillerons la structure et le fonctionnement de Dar al Fatwa ultérieurement.

¹⁸⁹ Cette absence de processus de minorisation, analysé par Hamit Bozarslan, explique en partie l'absence de structuration de la communauté sunnite en parti politiques ou milices défenseuses des « droits sunnites », bien que ce thème revienne dans les discours des leaders musulmans religieux et politiques. Le clanisme reste de mise et l'organisation clientélaire s'organise autour des grandes familles bourgeoises. Cf Hamit BOZARSLAN, *Le conflit kurde. Le brasier oublié du Moyen-Orient*, CERI Autrement, Paris, 2009, p. 93.

¹⁹⁰ L'ensemble de la classe politique dirigeante sunnite a adhéré en juillet 1976 au Front d'union nationale anti-syrien, à l'initiative du chef du Bloc national Raymond Eddé. La charte fondatrice de ce Front est signée entre autres du côté musulman par Saëb Salam, Ahmad Daouk, Rachid El Solh, Amine Bayhum, et Hassan Rifai, qui représentent à eux six les principales familles dominant la bourgeoisie sunnite beyrouthine, même si l'absence de l'ancien Président du Conseil Abdallah Al Yafi est à noter. Toutefois, désireux d'être les représentants officiels de la communauté musulmane sunnite, les *zu'amâ'* contestent au Congrès islamique de Dar al Fatwa sa légitimité, in John DONOHUE, « Civil society and religious institutions during the Lebanese war – Some reflections », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 2 : Sociologie, Sciences politiques, op. cit.*, p. 136.

Tawhid (M.U.I.) et le P.A.D., s'ajoute la montée en puissance des mouvements islamistes jouant sur le localisme tripolite et le thème des marges délaissées par le pouvoir central¹⁹¹. La nécessité de gestion de la situation à Tripoli, suite à la victoire du M.U.I. sur ses rivaux de Baal Mohsen en octobre 1983, débouche sur la nomination du *za'im* tripolite Rachid Karamé comme Président du Conseil l'année suivante. La dernière variable explicative qu'il convient de mettre en exergue est la dépossession de la communauté sunnite d'une cause militante. En effet, la cause palestinienne est reprise dès 1982 par le Hezbollah nouvellement créé, et le départ du commandement de l'O.L.P. en 1983 prive le sunnisme libanais d'un objectif politique mobilisateur. Les élites sunnites se retrouvent également mises à l'écart des processus de clientélisation sous l'ère de la gestion syrienne, Damas privilégiant ses alliés de la milice chiite Amal ou du P.S.P.¹⁹². Enfin, la mort violente de figures communautaires fortes comme Rachid Karamé (assassiné dans son hélicoptère en 1984) ou le Mufti Hassan Khaled (à Beyrouth en 1989) achève d'entériner la crise de leadership du sunnisme libanais.

Les dynamiques traversant la communauté chiite libanaise sont en revanche d'une toute autre nature. Celle-ci est en effet encore caractérisée par une structure féodale héritée de la période ottomane, et une ruralité encore présente malgré un exode relatif vers les villes du sud du Liban, comme Tyr, Nabatiyeh, et dans une certaine mesure Saïda, et vers la banlieue beyrouthine. En outre, le chiisme libanais n'a pas été intégré au *gentlemen's agreement* de 1943, et est encore relativement écarté du pouvoir et sous-représenté à la tête de l'État. Néanmoins, depuis sa reconnaissance en tant que communauté indépendante du sunnisme par la loi numéro 72/67 de 1967, et sous l'impulsion de sa figure de proue, l'imam Moussa Sadr¹⁹³, le militantisme chiite se réveille et s'oriente vers la revendication d'une plus grande justice sociale ainsi que la défense des droits chiites. C'est en ce sens que Moussa Sadr crée le Mouvement des Dëshérités en 1974, formation politique revendiquant ces droits chiites comme cause centrale. L'action sadriste a pour visée l'autonomisation progressive de sa communauté dans une perspective à la fois institutionnelle et localiste : alors que le C.S.I.C. est créé en 1967, à la tête duquel Moussa Sadr est élu, l'année 1970 voit la formation d'un Conseil du Liban-Sud en juin afin de répondre aux « *besoins de la région* ». La mobilisation chiite se fait de plus en plus importante au début de la décennie 70, notamment lors des célébrations de Achoura, principale fête religieuse chiite, autour de thèmes communautaires à résonnance confessionnelle, au détriment de la gauche arabe nassérienne dont

¹⁹¹ Cf à ce sujet, Tine GADE, *From genesis to desintegration: the crisis of the political-religious field in Tripoli, Lebanon (1967-2011)*, Thèse de doctorat, Sciences Po, 2015, 1 017 p..

¹⁹² Tine Gade note à ce titre que l'octroi, sous parrainage syrien, du ministère des Déplacés et du Conseil du Sud à Nabih Berry et Walid Joumblatt a contribué à renforcer la base clientélaire de ces deux leaders communautaires.

¹⁹³ Né à Qom en Iran en 1928, Moussa Sadr est désigné chef spirituel de la communauté chiite en 1958, succédant à l'Imam Abdel Hussein Charaf Al-Dîn. Il s'installe à Tyr en 1961, et est naturalisé libanais.

l'idéologie, plus « laïque », peine à trouver écho dans les franges populaires chiïtes, comme le souligne Kinda Chaib, dans une étude consacrée aux mobilisations chiïtes au Liban-Sud : « *L'échec de la gauche en 1970 à mobiliser les populations à l'occasion de 'achûrâ apparaît plus grand encore devant le succès de Sadr quatre ans plus tard, d'autant plus que ce dernier proposait un discours assez semblable, fondé sur la critique des élites traditionnelles, du confessionnalisme et sur la coopération avec la résistance palestinienne. Pourtant, face à un discours fondé sur des références culturelles partagées et faisant appel à un imaginaire commun, les discours de gauche, empruntant beaucoup à une terminologie étrangère, ne pouvaient pas interpeller les populations chiïtes avec la même efficacité* »¹⁹⁴. La force de cette mobilisation se révèle le 17 mars 1974 à Baalbeck lors d'un meeting de l'imam Sadr, au cours duquel plus de 100 000 chiïtes, dont 15 000 armés, ovationnent le chef du C.S.I.C. qui exhorte alors la foule à prêter le serment du sacrifice suprême pour la satisfaction des droits de la communauté et l'obtention d'une véritable justice sociale qu'il décrit comme négligée par l'État¹⁹⁵. Cette gigantesque manifestation s'accompagnant d'un étalage d'armes illustre la frustration sociale de la communauté chiïte, résolue à braver le pouvoir si besoin est. La force de ces revendications à laquelle s'ajoute le déclenchement du conflit civil en 1975, ainsi que l'accroissement de la présence palestinienne au sud du pays et la multiplication d'accrochages entre *fedayins* et Tsahal, constituent un contexte houleux au sein duquel émerge une milice armée chiïte, rattachée au Mouvement des déshérités, et ayant pour nom Amal¹⁹⁶. Son existence est gardée secrète et révélée le 6 juillet 1975, suite à un accident dans un camp d'entraînement ayant fait vingt-six morts. Moussa Sadr révèle alors l'existence de cette milice tout en affirmant que son action se limite exclusivement au sud du pays et à l'encontre des forces israéliennes, dont l'attaque contre la localité de Kfarchouba¹⁹⁷ en janvier 1975 aurait motivé la création de cette milice selon l'imam¹⁹⁸. Alors que débute la Guerre de Deux Ans, le chiïsme libanais se mobilise, porté par des revendications sociales, organisé militairement, et sous un leadership religieux, au détriment de la *za'âma* féodale traditionnelle¹⁹⁹. Néanmoins, la disparition

¹⁹⁴ Kinda CHAIB, « Les identités chiïtes au Liban-Sud – Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième siècle Revue d'Histoire*, Numéro 103, 2009/3, pp. 153-154.

¹⁹⁵ Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, *op. cit.*, p. 176.

¹⁹⁶ « Amal » (l'Espoir) est l'acronyme de « Afwaj al Moukawama al Loubnaniya » (Bataillons de la Résistance Libanaise).

¹⁹⁷ Localité située dans le caza de Hasbaya, à proximité de la localité des Fermes de Chebaa, dont l'occupation par Israël depuis 1967 est source de litige entre l'État Hébreu, la Syrie et le pouvoir libanais.

¹⁹⁸ Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁹⁹ La baisse d'influence des grandes familles chiïtes, notamment les Assaad, dont le patriarche Kamel ne s'entend guère avec l'imam Sadr, s'explique par la fascination exercée par ce dernier sur une communauté qui s'identifie désormais pleinement à ce leader charismatique, dont le parler, la posture et même les yeux verts impressionnent (cf à ce propos Sabrina MERVIN, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr » in Catherine MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, pp. 285-300). À ce charisme personnel, s'ajoute la légitimité de fonction dont Mussa Sadr bénéficie en tant que président du C.S.I.C., et qui l'autorise à invoquer des références communautaires, à s'imposer comme représentant officiel du chiïsme libanais. Enfin, notons que le discours sadriste est dirigé contre les inégalités que l'État libanais n'a pas su réparer. Or, Kamel El Assaad, pour ne citer que son exemple, est perçu comme faisant partie de cet establishment privilégié, de par ses fonctions

de Moussa Sadr en août 1978 dans des circonstances pour le moins mystérieuses²⁰⁰ inaugure une compétition entre chefs politiques et religieux pour le leadership communautaire ainsi que la ligne politique à adopter. La première inflexion politique concerne l'implication de la milice Amal dans le conflit libanais à partir de 1979, en réaction aux abus palestiniens dans le sud du pays de plus en plus dénoncés par les responsables chiites, religieux comme politiques : ainsi, au cours d'un meeting à l'U.N.E.S.C.O. (Beyrouth) le 20 janvier 1980, en présence de personnalités politiques et religieuses (dont le Mufti Khaled), le vice-président du C.S.I.C. Muhammad Mehdi Chamseddine entreprend de dénoncer la prépondérance des acquis de la Résistance palestinienne sur les intérêts du Liban, et refuse que celui-ci soit sacrifié au nom de la cause. Amal engagera ainsi des affrontements contre les *fedayins* le 30 mai 1980 alors que Chamseddine dénonce à nouveau le danger que représenterait l'implantation durable de Palestiniens au sud du Liban, et qui impliquerait une partition du pays dont les chiites seraient les grands perdants²⁰¹. La montée en puissance d'Amal est le fruit de coups de forces contre le camp pro-palestinien (combats contre le Mouvement National jomblattiste en janvier 1982), d'attaques contre le parti Baath pro-irakien en 1981, et de prise de contrôle de positions stratégiques²⁰². Le deuxième rééquilibrage interne à la communauté concerne la lutte larvée puis de plus en plus ouverte pour le leadership chiite depuis la disparition de Moussa Sadr. L'élection de Nabih Berry, ancien avocat, à la tête d'Amal le 25 avril 1980, marque l'arrivée progressive de personnalités non religieuses à la tête de la milice chiite, confirmée par le retrait de Chamseddine en avril 1982, qui préférera la structure du C.S.I.C., dont il assure la vice-présidence, comme tribune. Le positionnement des figures religieuses comme Chamseddine ou son rival Muhammad Hussein Fadlallah se polarise également à partir de 1979 sur l'attitude à adopter vis-à-vis de l'exportation de la révolution iranienne. L'arrivée de 250 combattant iraniens au Liban en décembre 1979 est ainsi rejetée par Amal et par le Conseil chiite. Si l'attitude réservée de Chamseddine quant à la mise en place d'un régime islamique au Pays du Cèdre est clairement exprimée, celle du *marja'* Fadlallah²⁰³ est cependant plus ambiguë²⁰⁴ : bien que partageant les

institutionnelles (député puis Président du Parlement libanais) et sa proximité avec les milieux du pouvoir, dont le Président Frangié.

²⁰⁰ Le 11 septembre 1978, le vice-président du C.S.I.C. annonce qu'on est sans nouvelle de l'imam Moussa Sadr depuis le 2 septembre, alors qu'il était en visite en Libye. Les autorités libyennes nient toute implication dans sa disparition ainsi que dans celles du Cheikh Mohammed Yaacoub et du journaliste Abbas Baddredine qui l'accompagnaient. Le gouvernement libyen affirme que l'imam a pris un vol Alitalia le 31 août pour se rendre à Rome, mais les autorités italiennes indiquent qu'aucun passager venant de Tripoli (Libye) et correspondant au signalement de l'imam n'est entré sur le territoire italien. Accusé d'avoir assassiné Moussa Sadr, le gouvernement libyen nie en bloc. Cette affaire empoisonnera dès lors les relations entre la communauté chiite libanaise et le gouvernement de Mouammar Kadhafi.

²⁰¹ Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Elias Sarkis (1976-1982)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2009, p. 194.

²⁰² Amal investit l'Aéroport International de Beyrouth (A.I.B.) en décembre 1981, en soutien à des pirates de l'air sadristes ayant détourné un avion libyen en demandant la libération de l'imam par les autorités libyennes.

²⁰³ Le *marja'* (réfèrent) est une des plus hautes références dans la hiérarchie cléricale chiite. Nous reviendrons ultérieurement sur la structure du corps religieux chiite, à travers sa *marja' iyya* notamment.

²⁰⁴ Cf Sabrina MERVIN, « Muhammad Husayn Fadlallah, du 'guide spirituel' au *marja'* moderniste », in MERVIN S. (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Actes Sud, Arles, 2008, pp. 280-281.

conclusions de Chamseddine, Fadlallah entend se rapprocher de la hiérarchie iranienne, en particulier d'Ali Khamenei²⁰⁵, du fait de ses accointances avec le parti Al Da'wa²⁰⁶ et de la nécessité d'entretenir de bonnes relations avec la *marja'iyya* de Qom. Cette fraîcheur vis-à-vis de l'exportation de la Révolution khomeiniste, de la doctrine du *wilâyat al faqih*, ainsi que la laïcisation de la milice Amal aboutissent à l'éclatement de l'unité chiite héritée de la période sadriste. Le mouvement Amal se scinde en deux lorsque Hussein Moussaoui, un ancien instituteur de la Békaa, crée Amal islamique, qui se fondera dans les structures du Hezbollah nouvellement créé sous parrainage iranien. Le « Parti de Dieu » regroupe à partir de 1982 (bien que la date précise de sa naissance soit encore difficilement établie) la nouvelle branche militante du chiisme, et plus largement de l'islamisme libanais : au Amal islamique s'ajoutent les membres du parti Al Da'wa, mais également des membres du Tawhid tripolitein, dont son chef Saïd Chaabane entretient un lien politique avec Téhéran. Les actions à l'encontre du pouvoir dit « chrétien » se multiplient : le 22 novembre 1982, jour de la Fête nationale libanaise, cinq cents pasdarans iraniens et leurs alliés chiites libanais, noyau du Hezbollah, saccagent le Sérail de Baalbeck et brûlent les symboles de la République, portraits de Présidents et drapeaux²⁰⁷. Une manifestation similaire a lieu à Saïda le 18 février 1985, où plus de mille personnes brûlent le drapeau libanais, réclamant l'établissement d'une République islamique. Dès lors, les positions se cristallisent, Nabih Berry et Amal s'investissant dans le jeu politique en entrant au gouvernement afin d'y bénéficier d'une assise officielle, et s'appuyant également sur la concordance de vue avec le C.S.I.C. et son vice-président Chamseddine. Le Hezbollah entend en revanche militer pour une transformation du Liban en République islamique et revendique le soutien (bien que prudent) de celui que le Parti de Dieu décrit comme son idéologue officiel, Sayyid Fadlallah. Ce dernier comble l'absence de soutien inconditionnel déclaré au Hezbollah par une absence de condamnation des actions violentes de la milice chiite. Fort d'une légitimité qu'il souhaite institutionnelle, Nabih Berry critiquera violemment le Hezbollah et les *ulémas* qu'il qualifie d'illégitimes : « *Il ne suffit pas de mettre un turban comme un homme de religion pour devenir un théologien. Nous n'acceptons pas que les jeunes gens qui portent le turban des religieux sans en avoir l'autorité nous donnent des leçons de morale, de combat ou d'Islam* »²⁰⁸. Cette rivalité entre un Amal désireux de se poser comme

²⁰⁵ Muhammad Hussein FADLALLAH, *'An sanawât wa mawâqif wa chakhsiyyât* [Des années, des prises de position et des personnalités], Dar Al Nahar, Beyrouth, 2007, p. 172, cité in Sabrina MERVIN, *Le Hezbollah. État des lieux, op. cit.*, p. 281.

²⁰⁶ Fondé à la fin des années 1950 en Irak, le parti Al Da'wa promeut la défense des valeurs islamiques, la lutte contre le sécularisme et l'établissement d'un État islamique en Irak. Fadlallah fonde par la suite une branche libanaise regroupant des personnalités cléricales qui, comme lui, sont formées à Najaf. Le parti Al Da'wa a servi d'instance de socialisation pour une partie du personnel cléricale chiite des années 1970-1980.

²⁰⁷ Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Amine Gemayel (1982-1988)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2012, p. 23.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 241.

principal interlocuteur de la communauté chiite au sein des instances étatiques²⁰⁹, et le Hezbollah mobilisant une nouvelle société partisane autour de causes fortes comme la résistance à Israël, la défense de la cause palestinienne ou encore l'établissement d'une République islamique au Liban garantissant la défense des « droits musulmans », aboutit à divers affrontements entre les deux milices entre février 1985 (dans la banlieue sud de Beyrouth) et octobre 1990, date à laquelle la Syrie, garante de la paix civile conformément aux stipulations du Document d'Entente Nationale, impose l'arrêt des combats²¹⁰.

L'absence de corps clérical unifié au sein de la communauté druze entrave le rôle politique que le personnel religieux pourrait jouer à l'échelle nationale et même communautaire. Si engagement politique il y a, celui-ci s'opère à titre individuel et concerne le haut de la hiérarchie des cheikhs, et en particulier le Cheikh al 'Âql²¹¹. Toutefois, cet engagement s'inscrit toujours dans la continuité d'un leadership politique monopolisé par la famille Joumblatt, le patriarche Kamal jusqu'à son assassinat en 1977, puis son fils Walid. C'est dans cette dynamique que le leadership communautaire druze adresse vingt-trois revendications au Président Amine Gemayel le 9 mai 1983, comprenant notamment la volonté de créer un Sénat qui participerait à l'élection du Président de la République, et le regroupement des *casas* de Rachaya et Hasbaya, et la séparation de ceux du Chouf, de 'Aley et du Haut-Metn du *mohafazat* du Mont-Liban. Cette déclaration rendue publique au nom de la communauté druze tient sa légitimité du regroupement des trois pôles d'autorité que sont Walid Joumblatt, l'émir Magid Arslane et le Cheikh al 'Âql Mohammed Abouchacra. La hiérarchie religieuse druze est perçue comme étant l'alliée de la *za'âma* politique, lui apportant un soutien affiché : c'est en raison de cet alignement que le cheikh Halim Takieddine, considéré comme le numéro deux de la hiérarchie religieuse druze, est assassiné le 1^{er} décembre 1983, alors que les affrontements perdurent entre les communautés chrétienne et druze du Chouf. De même, le mois de décembre 1984 est marqué par une série d'attentats contre des cibles druzes, notamment la Maison Druze de Beyrouth ouest, pour inciter les chefs religieux à cesser leur soutien à Walid Joumblatt²¹². Néanmoins, la structure religieuse druze et le monopole exercé par le clan Joumblatt sur la communauté entravent toute possibilité d'un positionnement politique autonome des figures religieuses.

²⁰⁹ Nabih Berry est ministre de 1984 à 1990, successivement au sein des gouvernements Rachid Karamé, puis Sélim El Hoss.

²¹⁰ Entretemps, Nabih Berry aura dissout la milice Amal le 3 juin 1988 partout au Liban sauf au sud, en conséquence de son éviction de Beyrouth sud par le Hezbollah.

²¹¹ Raed JREIDINI, "La religion chez les druzes au Liban – Idéologie, organisation et rôle des religieux", in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 2 : Histoire sociale*, op. cit., p. 181.

²¹² Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Amine Gemayel (1982-1988)*, op. cit., page 112.

Ces tensions et redéploiements internes aux différentes communautés confessionnelles ont un impact sur l'action de gestion et, le cas échéant, de médiation des hiérarchies religieuses. Ces différentes dynamiques s'ajoutent à la défiance de la société libanaise dans son ensemble vis-à-vis de l'État. L'analyse eastonienne nous permet une fois de plus de décrypter cette délégitimation de l'État et des structures officielles gravitant autour. Dans son analyse du système politique, David Easton met en évidence les mécanismes régissant les relations entre le système politique, c'est-à-dire le lieu d'interactions entre acteurs sociaux et politiques, un « *système d'activités politiques interdépendantes* »²¹³, et son environnement social ou physique constitué de dynamiques et d'enjeux. Lorsque l'environnement dans lequel le système politique évolue est en proie au changement, cela conduit à la production de demandes ou d'attentes (*inputs*) de la part des acteurs du système, entraînant à leur tour des prises de décisions, des actions et des performances (*outputs*) en réaction à certains aspects de l'environnement²¹⁴. Un système politique, pour être identifié comme tel, doit être caractérisé par des éléments constitutifs comme des politiques menées, renvoyant elles-mêmes à des structures et des groupes politiques : dans notre cas les partis politiques, mais également les milices, et par extension les instances religieuses, entre autres. Ce système politique doit également être identifiable au sein de frontières à la fois « *sociales, biologiques et physiques* »²¹⁵, ici le Liban dans un environnement régional potentiellement conflictuel. La transformation de cet environnement conflictuel, dans lequel le système politique libanais évolue, se polarise autour de la question palestinienne et de sa présence armée sur le territoire, source d'*inputs* : le règlement de sa question et le rétablissement de l'autorité étatique, ou du moins le contrôle des abus des factions de *fedayins*. L'*output* le plus notable est la négociation puis signature des Accords du Caire en 1969 qui fut source de polémique et jugée insatisfaisante par une partie de la classe politique et de la société libanaise. Dès lors, un processus de délégitimation d'un État jugé incapable d'imposer son autorité sur le territoire, est observable. Pour citer Michel Dobry qui, reprenant le schéma eastonien, analyse les processus de délégitimation : « *Deux cheminements distincts, au moins au plan de l'analyse, paraissent, sous ce rapport, caractériser ces processus. D'une part, les attentes des membres du système politique peuvent ne plus rencontrer, sur une longue période, un flux satisfaisant d'avantages associés aux performances – aux outputs – du système. D'autre part, les délégitimations peuvent aussi constituer les résultats de décalages susceptibles d'apparaître entre les valeurs inculquées aux individus dans le cours de leur socialisation, et le fonctionnement global, l'image ou l'état apparent du régime, ou le comportement, la manière d'être, les valeurs exprimées par les autorités (ou leurs éléments les plus*

²¹³ David EASTON, « An Approach to the Analysis of Political Systems », *World Politics*, Volume 9, Numéro 3, Avril 1957, p. 384.

²¹⁴ David EASTON, *The Analysis of Political Structure*, Routledge, New York, 1990, 336 p.. Cf également Annexe 7.

²¹⁵ David EASTON, « An Approach to the Analysis of Political Systems », *op. cit.*, p. 385. Notons, à l'intention de nos lecteurs, notre réserve quant à la dénomination de « *frontières biologiques* » usitée par Easton.

en vue) »²¹⁶. Ce processus de délégitimation de l'État libanais et de ses structures rejailit sur les instances religieuses, perçues comme gravitant autour de l'État, et est particulièrement visible au sein de la communauté chrétienne maronite : considéré comme le garant et le défenseur des « droits des chrétiens », le patriarcat maronite, de par sa neutralité vis-à-vis des acteurs en conflits, voit sa légitimité s'éroder au profit des ordres monastiques prenant fait et cause pour les Kataëb, le P.N.L. ou les Marada. La capacité des leaderships religieux à agir en tant qu'instance de résolution de conflit dans un cadre « officiel », s'érode également par le recours qu'en font les *zu'amâ* et ce, dès le début de la crise en 1975. Au lieu d'inscrire la régulation dans un cadre de négociation parlementaire, le dialogue s'exporte à l'extérieur de l'arène institutionnelle, pour opérer directement entre acteurs du conflit (milices, chefs de partis, voire *qabadays*²¹⁷) avec un recours aux figures religieuses supposées « parrainer » ces rencontres, et les légitimer. À titre d'exemple, Antoine Messarra souligne que nombre de rencontres « s'emparent du rôle du Parlement » et s'inscrivent dans un cadre paraparlementaire : « *Les phénomènes de régulation, par rapport au système de représentation, se ramènent à trois faits constants : l'apparition de paraparlements communautaires, la limitation de la fonction du Parlement à l'étude de problèmes non-confliktuels et, enfin, la recherche éperdue d'une troisième force. Tout d'abord, la Chambre se trouve supplantée par les communautés. La tournée du président Rachid El Solh [NDLR Président du Conseil en 1975], du 19 au 22 avril 1975, auprès des chefs de communautés, en quête d'apaisement à la situation, au lieu de se rendre au Parlement, et les tentatives souvent désespérées du président de la Chambre, Kamel el-Assaad, pour restituer au Parlement le rôle dont s'étaient vite emparé les sommets communautaires en sont la preuve sans cesse rééditée* »²¹⁸. Ce type de pratique se routinise de plus en plus tout au long des quinze années de conflit : les acteurs politiques du conflit se rencontrent, sous l'égide d'un patriarche ou d'un mufti, une déclaration est publiée, au sein de laquelle la réaffirmation de principes fondamentaux est mise en exergue, aucune décision contraignante n'étant cependant adoptée.

Le temps et l'espace nous manquent pour dresser un tableau complet et exhaustif des principaux sommets et réunions conjointes entre les hiérarchies des différentes communautés et séparément afin de résoudre la crise sociale. Néanmoins, l'étude ponctuelle entreprise par John Donohue sur l'investissement des institutions religieuses aux diverses étapes du conflit illustre à la fois la multiplicité des rencontres hors cadre institutionnel, le rapport utilitariste des structures miliciennes

²¹⁶ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit., p. 290.

²¹⁷ Acteur central du système clientélaire selon Michael Johnson, le *qabaday* est l'intermédiaire entre le *za'im* et ses partisans. Il est également « l'homme de main », le bras armé du *za'im* et contrôle pour lui la gestion d'une localité (quartier, village etc...). Sur ce point, cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit..

²¹⁸ Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, op. cit., p. 174.

vis-à-vis des instances religieuses dont elles cherchent l'adoubement, et le faible impact de ces rencontres sur la résolution de conflit à l'échelle nationale²¹⁹. En effet, le pouvoir symbolique des instances religieuses peine à concurrencer celui des chefs de milices dont l'autorité se forge pendant quinze ans à la force des armes. Ce nouveau leadership qui émerge à la faveur du conflit rivalise également avec les instances traditionnelles de négociation par la formation de conseils et comités *ad hoc*, incluant ou non les leaderships religieux selon la portée souhaitée pour leurs déclarations. Le retour aux arènes institutionnelles aura lieu au sortir du conflit en 1990 : la dissolution des milices armées (à l'exception notable du Hezbollah) conformément aux stipulations du Document d'Entente Nationale, ainsi que la décision saoudienne d'inclure le personnel politique dans le processus d'élaboration des Accords de Taëf, signent le retour aux négociations parlementaires sous parrainage syrien, et amorcent l'ouverture d'un nouveau temps politique.

La période s'étendant des incidents d'Aïn Remmaneh à la signature des Accords de Taëf est caractérisée par un contournement des canaux traditionnels de la négociation politique que sont les instances étatiques et les sommets rassemblant leaders politiques et/ou religieux. Fruit de la délégitimation progressive d'un État de plus en plus débordé par les enjeux internes et régionaux, comme la question de la présence armée palestinienne, les interventions armées étrangères, la question du rééquilibrage des prérogatives communautaires, ou encore les revendications sociales de la communauté chiite, les prises de parole et les positionnements des leaders religieux en faveur d'une régulation du conflit et d'un retour à la paix civile n'ont qu'un impact limité en raison de la concurrence de discours politiques forts émanant de structures miliciennes, et de positionnements parfois différents de celle de leur hiérarchie de la part d'acteurs du champ religieux. La signature du Document d'Entente Nationale, et le stationnement des troupes syriennes « *garantes de la paix civile* » ouvrent un nouveau temps politique au sein duquel de nouveaux équilibres s'articulent entre pôles de leadership politique et religieux.

²¹⁹ Donohue choisit de se concentrer trois périodes charnières : le déclenchement de la Guerre de Deux Ans (1975-1976), les premières années du mandat d'Amine Gemayel caractérisées par l'arrivée au pouvoir d'un Président de la République issu d'une structure partisane engagée dans le conflit, en l'occurrence les Kataëb (1983-1984), et les dernières années de conflits et la signature du Document d'Entente Nationale (1990-1991). Alors que la première période voit la mobilisation des leaderships religieux et la multiplication de sommets conjoints condamnant les violences, la charnière 1983-1984 est caractérisée par une gestion des conflits intracommunautaires. L'épilogue des quinze années de conflit est marqué par la mobilisation patriarcale maronite en faveur d'une sortie de conflit rapide, ainsi qu'un renouvellement des leaderships religieux sunnite (suite à l'assassinat du Mufti Khaled) et druze (le Cheikh al 'Âql Abouchacra décède le 24 octobre 1991). Cf John DONOHUE, « Civil society and religious institutions during the Lebanese war – Some reflections », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 2 : Sociologie, Sciences politiques, op. cit.*, pp. 131-156.

Section 3. Du verrouillage du champ politique sous la « *Pax Syriana* » au retour de la voix religieuse (1990-...)

a) Entre alignement et résistance, les chefs religieux sous la « *Pax Syriana* »

La période qui s'ouvre à partir de l'année 1990 inaugure un nouveau temps politique instauré par le redéploiement des leaderships consécutif aux conflits civils et à l'émergence de nouveaux acteurs dans les champs politique et religieux, les Accords de Taëf et la mise en place de ce qu'il est convenu d'appeler la Deuxième République libanaise²²⁰, ainsi que l'influence prédominante du régime de Damas dont la présence armée au Liban contribue à créer un canal d'influence avec lequel les élites dirigeantes doivent désormais compter. Le nouvel ordre politique post-Taëf est hérité de quinze années de rééquilibrages politiques, au détriment des leaderships chrétiens.

Négocié à Taëf sous l'égide de l'Arabie Saoudite, le Document d'Entente Nationale comporte un certain nombre de dispositions, dont certaines d'entre elles sont par la suite intégrées à la Constitution Libanaise, par le biais d'un amendement constitutionnel, inaugurant ainsi la Deuxième République. Les Accords de Taëf ne feront pas ici l'objet d'une analyse détaillée²²¹, et il convient d'en retenir les dispositions qui impactent les leaderships politiques et religieux libanais. Tout d'abord, le Document d'Entente Nationale entérine la « défaite » des leaderships chrétiens au bénéfice des communautés musulmanes en procédant à un rééquilibrage des prérogatives institutionnelles au détriment de la Présidence de la République. La contestation des pouvoirs attribués à ce dernier était au cœur des discours de revendication des acteurs politiques du camp « islamo-progressiste » au début de la Guerre de Deux Ans, bien que les conflits libanais aient revêtu une pluralité d'enjeux. « *Chef de l'État* », « *garant de l'intégrité et de l'unité territoriale* » ainsi que du « *respect de la Constitution* », le Président de la République dispose désormais de pouvoirs réduits, transférés au gouvernement et au Premier ministre²²², désormais véritable chef du pouvoir exécutif. Le Président du Parlement voit également son statut revalorisé, son mandat étendu à quatre ans et protégé par une multiplicité de conditions requises pour destituer son détenteur²²³,

²²⁰ Georges Corm souligne qu'il existe néanmoins un débat entre constitutionnalistes sur la dénomination de « Deuxième République » pour qualifier le régime issu des Accords de Taëf. Celui-ci serait en effet la « Troisième République », la première étant celle consécutive à l'adoption de la Constitution libanaise en 1926, et la deuxième celle issue de l'adoption du Pacte Nationale de 1943. Cf Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 225.

²²¹ Sur ce point, et pour un décryptage exhaustif des différentes dispositions de ces Accords, cf Joseph MAILA, « Le « Document d'Entente Nationale ». Un commentaire », in *Les Cahiers de l'Orient*, op ; cit., pp. 135-217.

²²² Sur l'essentiel de ces transferts de compétences, notamment pour la promulgation des lois, la formation ou démission du gouvernement, etc..., cf Joseph MAILA, « Le « Document d'Entente Nationale ». Un commentaire », in *Les Cahiers de l'Orient*, op. cit..

²²³ *Ibid.*, p. 150.

inaugurant un régime plus parlementaire que ne l'était la Première République libanaise²²⁴. Enfin, la répartition des sièges parlementaires s'effectue désormais à parité entre députés chrétiens et musulmans, alors que la répartition précédente favorisait les premiers par un ratio de six pour cinq. L'autre conséquence majeure mise en place par ce document est le renforcement du communautarisme libanais qui apparaît en filigrane des différentes dispositions invoquées dans le corps du texte. Alors que diverses propositions et postures ont été revendiquées tout au long des quinze années de conflit civil²²⁵, la question de la communautarisation de la vie politique libanaise fait l'objet de dispositions bien particulières. Si le confessionnalisme était supposé demeurer une pratique ponctuelle et transitoire dès 1943, il demeure en vigueur à l'issue des Accords de Taëf. En effet, le rééquilibrage institutionnel dont nous venons de faire brièvement état procède bel et bien d'une logique communautaire puisqu'il est question de répartition des prérogatives entre communautés, cristallisant à ce titre le schéma consociatif confessionnel en pratique depuis le Pacte National de 1943. Le Document d'Entente Nationale, qui se veut un accord fondateur entre acteurs politiques, inscrit le confessionnalisme politique dans le marbre en le renforçant et lui conférant ainsi un poids symbolique fort, comme le note Elizabeth Picard : « *Le "document d'entente nationale" adopté à Taëf par 58 des 70 députés libanais encore vivants en octobre 1989, et entériné par la nouvelle Loi constitutionnelle, a confirmé le principe du communautarisme politique en maintenant le fameux article 95 qui stipule que "dans la période transitoire [qui dure depuis 1926]... les communautés seront équitablement représentées dans la fonction du ministère". Il a fait plus. Car au Pacte national de 1943, formule implicite et non écrite de coexistence communautaire, il a désormais substitué la formule écrite de "pacte de vie en commun", condition exigée à la légalité du pouvoir* »²²⁶. Auparavant pratique coutumière et routinisée, le communautarisme est désormais une mesure certes transitoire (en principe) mais néanmoins inscrite dans la Constitution, et perçue comme garantissant la paix civile, dans une époque marquée par le traumatisme de quinze années d'affrontements. À ce titre, notons la remarque d'Antoine Sfeir, directeur des Cahiers de l'Orient, dans laquelle il rapporte les arguments de députés libanais partisans d'un rééquilibrage des équilibres communautaires au sein des grands corps de l'État, mais non d'une remise en cause du confessionnalisme politique perçu comme un garant d'une entente consociative essentielle à la bonne marche du pays. Ce témoignage a certes une valeur anecdotique mais demeure très révélateur

²²⁴ Le pouvoir de dissolution de l'Assemblée nationale est à ce titre retiré au Président de la République.

²²⁵ Elizabeth Picard référence plus d'une dizaine de propositions entre 1975 et 1987 : « *Programme intérimaire de réforme politique du Mouvement National (août 1975), document constitutionnel du Président Frangié (février 1976), propositions du Front Libanais (janvier 1977), quatorze points du Président Sarkis (mars 1980), document du Haut comité druze (mai 1983), projet du mouvement Amal (novembre 1983), conclusions de la réunion de Lausanne (mars 1984), accord intermilicien "de Damas" (décembre 1985), projet du Président Gemayel (mars 1987), projet de réforme de Rafic Hariri (novembre 1987), sans oublier les propositions étrangères - américaines et syriennes en particulier* », in Elizabeth PICARD, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et conflits*, Numéro 15-16, automne-hiver 1994, p. 49.

²²⁶ *Ibid.*, p. 51.

de l'état d'esprit dans lequel se trouve l'ensemble de la classe politique libanaise dans l'ère post-guerre civile²²⁷. Notons que ce renforcement du communautarisme n'est en aucun revendiqué comme tel dans le Document d'Entente Nationale, bien au contraire puisqu'il soutient que « *l'abolition du communautarisme est un objectif national essentiel [qui] nécessite que tout soit mis en œuvre pour le réaliser selon un plan par étapes* » (section G du document)²²⁸. Ce renforcement du communautarisme est enfin étroitement lié aux nouveaux « liens » entretenus entre le Liban et le régime de Damas, et qui se matérialisent par un stationnement des troupes syriennes sur le territoire libanais afin de « garantir la paix civile » et de s'assurer du respect des Accords de Taëf, et notamment de la déconfessionnalisation du régime. Cette implication syrienne, qui s'inscrit dans une politique d'ingérence renforcée depuis l'arrivée de Hafez Al Assad au pouvoir en 1970, s'est accentuée à partir de 1975 au cours de trois phases : tentative de médiation pendant la Guerre de Deux Ans (1975-1976), intervention indirecte par milice interposée²²⁹ ou dans le cadre de la Force Arabe de Dissuasion (F.A.D.) motivée par l'implication israélienne, puis intervention militaire directe, qui culminera avec l'affrontement de l'armée syrienne contre les factions de l'armée libanaise sous les ordres du général Aoun en 1990²³⁰. Soucieux de légitimer sa présence armée sur le sol libanais, le régime de Damas a déjà tenté en 1985 d'amener à la constitution d'un Accord tripartite entre trois milices censé favoriser la fin du conflit et reconnaître la légalité de l'action des troupes syriennes²³¹. Cette tentative inaboutie de légitimation se concrétisera néanmoins lors de la signature des Accords de Taëf et des traités codifiant les relations libano-syriennes dans les années 1990. Tout d'abord, le titre II du Document d'Entente nationale justifie la présence syrienne et son ingérence dans la stabilisation du Liban et le redéploiement de l'autorité de l'État libanais sur l'ensemble du territoire : « *Le but de l'Etat libanais « tant d'étendre son autorité sur tout le*

²²⁷ Face aux mécontentements de certains députés musulmans soutenant la nécessité d'une réduction des prérogatives présidentielles, Antoine Sfeir rapporte avoir demandé : « *Mais pourquoi ne demandez-vous pas que la Présidence de la République soit accordée à un ressortissant de la communauté musulmane sunnite ?* ». « *Nous ne voulons pas obtenir ce poste, il est essentiel que celui-ci demeure attribué à un chrétien* », auraient répondu les députés présents. Bien qu'il soit difficile de vérifier la véracité de ce propos, le fait que cette anecdote ait été rapportée dans le cadre d'une conférence publique à Paris, par un acteur ayant vécu de près les périodes pré et post-Taëf, et recoupe en partie les assertions en filigrane de l'ensemble des acteurs politiques interrogés dans le cadre de la présente recherche, justifie que nous la rapportions à notre tour. Intervention d'Antoine Sfeir dans le cadre du colloque « La situation des chrétiens d'Orient », organisé le 17 juin 2011 à l'Assemblée Nationale par le groupe parlementaire de l'U.M.P..

²²⁸ Cf Annexe 8.

²²⁹ Il convient ici de souligner la proximité entre la milice Marada du clan Frangié et le régime de Damas, proximité renforcée par les liens d'amitiés liant l'ancien Président Libanais et les hauts dignitaires syriens. La milice Amal bénéficie également du soutien syrien, afin de contrebalancer l'influence croissante du Hezbollah dans le sud du pays, et régler le « problème palestinien » au Liban (les affrontements entre miliciens d'Amal et membres de l'O.L.P. voient le soutien idéologique et parfois militaire de l'armée syrienne aux premiers).

²³⁰ Nous reprenons ici une périodisation usitée par Naomi Weinberger pour la période 1975-1976. Toutefois ces trois phases semblent caractériser l'ensemble des quinze années de conflit, et cette périodisation peut être « étirée » pour couvrir l'ensemble de la guerre civile et caractériser l'implication syrienne au Liban. Cf Naomi WEINBERGER, *Syria intervention in Lebanon : the 1975-76 civil war*, Oxford University Press, New York, 1986, 367 p..

²³¹ Négocié sous l'égide du vice-Président syrien Abdel-Halim Khaddam, cet accord est signé le 28 décembre 1985 par les milices Amal (Nabih Berri), P.S.P. (Walid Joumblatt) et F.L. (Elie Hobeika), et entend mettre en avant les « *relations privilégiées* » que le Liban entretient avec la Syrie.

territoire libanais au moyen de ses propres forces représentées principalement par les forces de Sécurité Intérieure, et compte tenu de la nature des relations fraternelles qui lient le Liban à la Syrie, les forces syriennes auront la bienveillance d'aider les forces de la légalité libanaise à étendre l'autorité de l'Etat libanais dans un délai maximal de deux ans après la ratification du document d'Entente Nationale, l'élection d'un président de la République, la formation d'un Gouvernement d'Entente Nationale, et l'adoption des réformes politiques par la voie constitutionnelle »²³². L'abolition du communautarisme étant une condition préalable au retrait des forces syriennes du Liban, la réaffirmation paradoxale de l'équilibre intercommunautaire au sein des institutions étatiques renforce la légitimité de la présence de l'armée syrienne comme le souligne Elizabeth Picard²³³. Notons également que ce retrait n'est jamais cité comme tel dans le texte de l'accord, et n'est également soumis à aucun calendrier précis : « À la fin de cette période, les deux gouvernements, le gouvernement syrien et le gouvernement libanais d'Entente Nationale, décideront du redéploiement des troupes syriennes dans la région de la Békaa et à l'entrée de la Békaa-Ouest à Dahr-el-Baydar jusqu'à la ligne reliant Hammana, Mdeirej et Ayn Dara, et si, la nécessité l'exige, dans d'autres points qui seront déterminés par un comité militaire libano-syrien commun. L'accord entre les deux gouvernements déterminera la dimension et la durée de la présence des troupes syriennes dans les régions susmentionnées, et la définition des rapports entre ces forces et les autorités de l'Etat libanais dans la région de leur déploiement. Le comité supérieur tripartite arabe est disposé à aider les deux Etats à aboutir à cet accord s'ils le souhaitent »²³⁴. Ensuite, de nombreux traités²³⁵ sont signés dans le but de codifier et d'institutionnaliser la tutelle syrienne sur son voisin libanais. Les plus notables d'entre eux sont le Traité de Fraternité, de Coopération, et de Coordination signé à la hâte par les présidents Hraoui et Assad en mai 1991, et l'Accord de Défense et de Sécurité, signé quant à lui le 1^{er} septembre 1991 par le ministre de l'Intérieur Sami Al Khatib et le ministre de la Défense Michel Al Murr, tous les deux proches du régime de Damas. Ces deux accords ont pour objectif implicite de créer un alignement des politiques sécuritaires et étrangères syriennes et libanaises, et pour conséquence de placer l'appareil sécuritaire libanais, certes diminué à l'issue du conflit civil, sous le contrôle des forces armées

²³² Cf Annexe 8.

²³³ « La Syrie, ensuite, trouvait dans la formule de Taëf la consécration d'un maintien illimité de son contrôle militaire sur le Liban. Car, tout en approuvant la restauration du système communautaire et en marquant sa sollicitude pour les chefs de communautés, religieux et politiques, elle obtenait l'insertion, dans le chapitre des réformes, d'une exigence ferme d'abolition du communautarisme politique, abolition à laquelle elle conditionnait le retrait de ses forces. En somme, la pérennisation du communautarisme assurait la pérennisation de son occupation », in Elizabeth PICARD, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et conflits*, op. cit., p. 52.

²³⁴ Cf Annexe 8.

²³⁵ Près de dix-sept selon Rola El Hussein, Rola EL-HUSSEINI, *Pax Syriana : elite politics in postwar Lebanon*, Syracuse University Press, New York, 2012, p. 17.

syriennes²³⁶. Enfin, la tutelle syrienne s'exerce également via une praxis politique bien spécifique. La nomination discrétionnaire d'une quarantaine de députés en 1991 afin de combler les sièges rendus vacants lors de la guerre se décide à Damas, s'opère par les canaux syriens, contribue à introduire une élite politique affiliée au régime Assad, et témoigne de la mainmise de celui-ci sur l'appareil politique libanais. Durant les quinze années de « *Pax syriana* », les nominations, « montées » et « chutes » des leaders politiques sont entérinées par les dignitaires syriens en place au Liban, et dont Ghazi Kanaan ou Rustom Ghazaleh en constituent les représentants les plus emblématiques. Chef des Services de Renseignement syriens au Liban de 1982 à 2002, proche de la famille Assad, le premier est le véritable « faiseur de rois », convoquant les chefs de partis et députés à son quartier général libanais d'Anjar²³⁷, imposant les cessez-le-feu entre milices (comme ce fut le cas entre Amal et le Hezbollah en 1990), et choisissant les candidats potentiels lors des élections législatives, agissant en véritable proconsul²³⁸. Ces pratiques s'accroissent après le remplacement de Kanaan par Ghazaleh, plus proche du nouveau Président syrien Bachar Al Assad. L'exemple le plus parlant illustrant les ingérences syriennes dans le fonctionnement de la démocratie libanaise, est observable lors des élections présidentielles : les candidats Hraoui, puis Lahoud, élus respectivement en 1989 et 1998, accèdent au pouvoir lors d'élections sous pression syrienne, et voient leurs mandats respectifs prorogés sur injonction de Damas. Ainsi, le facteur syrien constitue une variable importante dans l'émergence et/ou le maintien des élites politiques en place, et le redéploiement des autorités au sein des différentes communautés.

Le champ politique libanais sort ainsi profondément transformé de ces quinze années de conflits au cours desquelles les leaderships se sont transformés. L'État libanais n'étant plus perçu comme un canal d'influence et d'accumulation de capital pertinent, d'autres formes de leaderships apparaissent, entraînant ainsi un renouvellement générationnel au sein de la *za'ama*²³⁹ : les notables traditionnels issus des grandes familles, bien que jouant toujours un rôle actif dans la vie politique du pays, sont supplantés par les chefs de guerre reconvertis en chefs de partis (Nabih Berri, Walid

²³⁶ « The six articles of the treaty [of Brotherhood and Cooperation] confirmed Syrian influence in a wide-ranging areas such as security, foreign Policy, and economic affairs, and established bodies and commissions to manage the cooperation between the two countries », in *id.* Cf également l'analyse du Traité de Fraternité, de Coopération et de Coordination par Elizabeth Picard dans son remarquable ouvrage, sur les implications concrètes et tutélaires de la mise en place de ce traité : Elizabeth PICARD, *Liban-Syrie, intimes étrangers : un siècle d'interactions sociopolitiques*, *op. cit.*, pp. 224-226.

²³⁷ Dans le *caza* de Zahlé, à l'est du Liban.

²³⁸ Rola EL-HUSSEINI, *Pax Syriana : elite politics in postwar Lebanon*, *op. cit.*, p. 19 ; Elizabeth PICARD, *Liban-Syrie, intimes étrangers : un siècle d'interactions sociopolitiques*, *op. cit.*, pp. 250-251.

²³⁹ Cette transformation de la *za'ama* au sortir de la guerre fait l'objet d'une analyse pertinente de Franck Mermier et Sabrina Mervin quant à l'actualisation de ce concept, dans l'introduction de leur ouvrage : Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, *op. cit.*, pp. 7-32.

Joumblatt²⁴⁰, et Samir Geagea²⁴¹), les entrepreneurs de cause (Hassan Nasrallah²⁴²) ou encore les nouveaux leaders issus du monde des affaires (Rafic Hariri, Nagib Mikati). Preuve en est, les quinze années consécutives à la fin du conflit civil voient la vie politique libanaise dominée par des appareils partisans de facture relativement récente (Amal, Courant du Futur haririste, Hezbollah...), à l'exception du P.S.P.. Cette domination est rendue possible grâce à un arbitrage favorable de la Syrie qui couronne ou défait les acteurs du champ politique de 1990 à 2005. Ces transformations des leaderships politiques, auxquelles s'ajoute la pratique des mesures stipulées au sein du Document d'Entente Nationale, entre « *discours sécularisant* » et « *application sectariste* »²⁴³, ont un impact sur le redéploiement de l'autorité religieuse au sortir des guerres civiles. Nous avons vu qu'au cours de ces dernières, les établissements religieux ont échoué à réguler le conflit et à agir en tant que système pour la préservation de l'ordre en place avant 1975. Ces difficultés à gérer le politique résultaient autant du contournement des arènes traditionnelles de négociation par les acteurs principaux du conflit que des dissensions internes à chaque « camp » ou communauté. Le retour à la légalité, même sous l'égide de la Syrie, va de paire avec un retour des canaux traditionnels que sont le Parlement et les « paraparlements » gravitant autour. La décision politique retrouve, en apparence du moins, le chemin de la Place de l'Étoile²⁴⁴, de Baabda²⁴⁵, de Bkerké ou de Dar al Fatwa. Il convient néanmoins de souligner que le canal déterminant *in fine* la décision politique se trouve en réalité à Anjar²⁴⁶, et par extension à Damas. L'interaction entre leadership politique et leadership religieux est rétablie, le tout dans un « cadre syrien ». Cette interaction se distingue de celle qui prévalait avant les conflits civils en ce sens qu'elle se caractérise désormais par la reconversion en parties politiques des structures miliciennes actives dans les années 1970-1980. Ces nouvelles structures partisans se concurrençant pour le monopole de la représentativité communautaire, entendent bénéficier de l'aura des leaders religieux afin d'appuyer leurs légitimité. Cela est particulièrement visible au sein de la communauté chiite, où les deux partis dominant le champ politique communautaire tentent de récupérer la rente symbolique religieuse elle-même répartie entre deux pôle de leadership. Ainsi, le parti Amal et son chef Nabih Berri optent pour une

²⁴⁰ Bien que ce dernier, fils de Kamal Joumblatt, soit l'héritier et le dépositaire d'une *za'âma* traditionnelle, familiale, d'origine féodale, et localement circonscrite.

²⁴¹ Bien que condamné, arrêté et emprisonné en 1994, et ce jusqu'en 2005, Samir Geagea joue néanmoins le rôle du chef de guerre reconverti au cours de son activité politique.

²⁴² Cause évolutive que celle du Hezbollah qui, de milice prônant l'établissement d'un régime islamique au Liban, se reconvertit en parti politique jouant le jeu du parlementarisme et se « cantonnant » dans un premier temps à défendre la cause de la résistance face à Israël, à partir de 1996. L'arrivée de Hassan Nasrallah au poste de Secrétaire général du parti, succédant à Abbas Moussaoui, ainsi que la mise en place d'un pragmatisme politique est un facteur déterminant dans cette évolution positionnelle.

²⁴³ Sur les questions de l'application imparfaite des Accords de Taëf dans la période post-guerre civile, cf Sami OFEISH, « Lebanon's Second Republic : Secular Talk, Sectarian Application », in *Arab Studies Quarterly*, Numéro 21, Volume 1, Winter, 1999, pp. 97-116.

²⁴⁴ Siège du Parlement libanais, situé dans le quartier rénové de Downtown Beyrouth, au nord de la ville.

²⁴⁵ Localité du Palais présidentiel, à l'est de la capitale.

²⁴⁶ Quartier général du « proconsul » syrien, le chef des renseignements syriens au Liban.

stratégie « institutionnelle », ce dernier devenant Président du Parlement suite aux élections de 1992, et souhaitant également asseoir sa légitimité par la proximité du parti avec le C.S.I.C. et son vice-Président Muhammad Mehdi Chamseddine. Cette proximité est mise en avant par le biais d'un travail de propagande partisane soulignant l'inscription d'Amal dans l'héritage sadriste²⁴⁷. Si la figure de Moussa Sadr est elle aussi respectée dans les rangs du Hezbollah, le lien iranien est davantage mis en avant, comme en témoignent les affiches à l'effigie de Ruhollah Khomeini dans les régions où se concentrent les partisans du Parti de Dieu : la longue route traversant la Békaa et reliant le Mont-Liban au *caza* de Baalbeck est régulièrement ponctuées d'affiches à la gloire de l'ayatollah iranien. Le rattachement religieux s'oriente davantage vers la figure du *marja'*²⁴⁸ Mohammed Hussein Fadlallah, que le Hezbollah présente comme étant son idéologue, bien que celui-ci s'en soit toujours défendu²⁴⁹.

La dynamique structurant le champ communautaire sunnite est quant à elle très différente dans la période de l'après-guerre. En effet, comme nous l'avons vu, si la signature des Accords de Taëf est vue comme une victoire symbolique de la communauté sunnite, par le biais d'un transfert des pouvoirs exécutifs du Président de la République vers le Premier ministre, cette victoire semble pour le moins surprenante. La communauté sunnite voit en effet son leadership politique s'éparpiller entre une *za'ama* traditionnelle et beyrouthine peu mobilisée sous forme de milices, le regain de vigueur du leadership tripolitein sous l'impulsion de Rachid Karamé jusqu'à son assassinat, et l'émergence de mouvements islamistes en marge de l'État, notamment dans la région nord, aux abords de Tripoli. Le charisme du Mufti de la République Hassan Khaled et son activisme en faveur d'un apaisement des tensions et affrontements se sont révélés inefficaces. La période post-guerres civiles voit cependant l'émergence d'un nouveau leadership en la personne de Rafic Hariri. Entrepreneur originaire de Saïda, ayant fait fortune en Arabie Saoudite, Hariri revient au Liban pendant les guerres civiles et réinvestit sa fortune dès 1983 dans la reconstruction du centre

²⁴⁷ Aujourd'hui encore, le centre de Beyrouth (des quartiers comme Ras Al Naba'a ou Zoqaq El Blat), la banlieue sud de la capitale (Haret Hreik, et le long de la route de Saïda), la région de Tyr ou de Nabatiyeh, ou encore certaines localités de la Békaa (aux alentours de Baalbeck notamment) sont pourvus en bannières et affiches arborant les couleurs d'Amal et mettant en scène Moussa Sadr et Nabih Berri à ses côtés, illustrant la filiation « naturelle » du second au premier. Cf Annexe 9.

²⁴⁸ Haute autorité parmi les *mujtahid* (juristes), le *marja'* (réfèrent) est situé au sommet de la hiérarchie cléricale dans le chiisme duodécimain. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur la figure du *marja'*.

²⁴⁹ Refusant tout rattachement partisan, Fadlallah revendique son indépendance intellectuelle vis-à-vis du Hezbollah, conservant ainsi son aura de spécialiste des sciences religieuses, et de lettré tout en gardant un lien direct avec les fidèles par le biais d'institutions religieuses d'éducation et d'aide sociale qu'il dirige. Néanmoins, Sabrina Mervin souligne le fait que jamais Fadlallah ne nia être l'idéologue du Hezbollah, ce dernier étant soucieux de se référer à une personnalité religieuse de haut rang afin de jeter les bases théoriques dans lesquelles sa ligne politique s'inscrit. Mervin note également la publication régulière des sermons de Fadlallah dans sa revue *Al Ahd*, ainsi que l'incitation du *marja'* aux membres du parti Al Da'wa de rejoindre les rangs du Hezbollah. Notons enfin l'absence de condamnation par Fadlallah des enlèvements d'étrangers par le Hezbollah à la fin des conflits civils (février 1988). Cf Sabrina MERVIN, « Muhammad Hussein Fadlallah, du « guide spirituel » au *marja'* moderniste », in Sabrina MERVIN (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux, op. cit.*, pp. 277-285 ; Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 321-351.

ville dévastée de la capitale. Disposant de moyens financiers conséquents, de l'appui de l'Arabie Saoudite, considérée par certains comme le parrain de la Deuxième République libanaise, ainsi que d'un charisme politique qui n'est pas entaché par une quelconque participation dans les conflits, Hariri entreprend de construire un leadership sunnite unifié qui bénéficie d'une absence relative de concurrents. Comme le souligne Victor Gervais dans un article consacré à l'émergence du leadership de Hariri²⁵⁰, l'émergence de ce dernier s'opère par le biais de divers canaux : la reconstruction et l'urbanisation du nouveau quartier de Downtown ; le quasi-monopole du leader sidonien sur la fonction de Premier ministre²⁵¹ ; le soutien international que lui apportent l'Arabie Saoudite, les Etats-Unis, mais également la France et, dans une certaine mesure, la Syrie²⁵² ; enfin la mise sous tutelle des principales instances religieuses et associatives sunnites, dont Dar al Fatwa et l'association Al Maqassed sont les exemples les plus explicites. Ce dernier vecteur est primordial pour un leader comme Rafic Hariri, désireux de paraître à la fois comme un homme politique au charisme transcommunautaire (ce que son entreprise de reconstruction urbaine lui confère)²⁵³ mais également comme le principal interlocuteur de la communauté sunnite à l'échelle nationale. Pour ce faire, il convient de rassembler autour de sa figure l'essentiel du leadership sunnite traditionnel, notamment dans le champ religieux. Cette mainmise progressive sur la principale institution religieuse sunnite s'opère via la réforme du 28 décembre 1996, réorganisant le mode d'élection du Mufti de la République en ramenant le nombre d'électeurs à une centaine, au lieu des 2 700 membres regroupant des acteurs des champs religieux et politique²⁵⁴. Le collège électoral est donc désormais composé entre autres du Premier ministre en exercice, des anciens Premiers ministres, des ministres et députés sunnites en fonction, pour ce qui est des acteurs du champ politique, ne faisant pas partie de Dar al Fatwa. Cette élite politique est alors proche de Rafic Hariri, dont les réseaux clientélares ont pu se développer à la faveur de sa prise de leadership dans le champ politique mais également dans le domaine économique. En réformant un collège électoral qui lui est désormais en grande partie acquis, le leader sunnite peut désormais réduire l'autonomie relative de Dar al Fatwa et bénéficier de la « bénédiction » du champ religieux dans ses entreprises politiques, bien que les raisons avancées motivant cette réforme semblent d'une toute autre nature. Ainsi,

²⁵⁰ Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in *ibid.*, pp. 107-36.

²⁵¹ Poste qu'il occupera de 1992 à 2004, avec une brève parenthèse en 1998-2000 où il est remplacé par Sélim El Hoss.

²⁵² Du moins jusqu'à l'arrivée de Bachar Al Assad en 2000, et la polémique autour de la prorogation du mandat du Président Lahoud en 2004.

²⁵³ Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in *ibid.*, pp. 109.

²⁵⁴ Jakob Skovgaard-Petersen souligne le débat latent entourant la composition du collège électoral choisissant le Mufti de la République, certains souhaitant que les *ulémas* gardent la haute main sur cette élection (comme c'est le cas du ministre Omar Meskawi), d'autres estimant, comme nous l'indique le philosophe Rodwan Sayyid, que le collège électoral devrait représenter toutes les franges de la « société sunnite ». Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14. Cf également Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », in *Mediterranean Politics*, Numéro 1, Volume 3, Hiver 1996, p. 350.

Victor Gervais arrive à la même conclusion, en citant toutefois les conseillers de Rafic Hariri, artisans de cette réforme, que sont Mohammed Sammak et Rodwan Sayyid, ceux-ci avançant, conjointement avec le Docteur Mohammed Nokkari, alors Secrétaire général de Dar al Fatwa, que le besoin de réforme s'était fait sentir afin de restreindre l'influence des mouvements islamistes dans la sphère religieuse sunnite²⁵⁵. Interrogés par nos soins, ces trois acteurs justifient cette réforme par une volonté d'arracher Dar al Fatwa de toute tutelle syrienne :

Rodwan Sayyid :

*« We could not gather them for security problems, many were dead and we didn't know, and many things we did after the Civil War were difficult. So we wanted to elect a new mufti after the Syrians killed our previous mufti Hassan Khaled, so we have to make it "gatherable", that we could gather this Committee, this body »*²⁵⁶

Mohammed Sammak :

*« During the Syrian domination of Lebanon, the influence of the Syrians to elect the mufti made it very difficult with this very wide and big electing body. So the smaller the body was, the less the Syrian influence would be. So that's what Rafic Hariri did to make it more representative of the Muslim community, by diminishing the Syrian influence with few members let's say, especially members from different parts of Lebanon who were very much under Syrian pressure or influence »*²⁵⁷

Mohammed Nokkari, évoque quant à lui également la nécessité de contrôler la légitimité des *ulemas* membres de ce collège :

« C'était très difficile de réunir tous les comités qui étaient désignés par les décrets lois de 1955, c'était énorme, et c'est parce que pendant la période anarchique de la guerre civile, il y avait un très grand nombre de cheikhs soi-disant, qui ont prétendu être des ulemas, et on ne peut pas contrôler leur nombre, et c'est très difficile de

²⁵⁵ Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in *ibid.*, p. 120.

²⁵⁶ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

²⁵⁷ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

*réorganiser les élections avec ce nombre important d'électeurs, qui ne sont pas tous légitimes »*²⁵⁸

Ces réformes, ainsi que l'arrivée officielle au poste de Mufti de la République de Rachid Qabbani en 1996²⁵⁹ élu par ce nouveau collège, contribuèrent à aligner les positions de Dar al Fatwa sur celles du Courant du Futur, nouvelle structure partisane fondée par Rafic Hariri en 1992, conférant au nouveau leader sunnite une légitimité très peu contestée au sein de sa propre communauté²⁶⁰.

La communauté chrétienne maronite fait quant à elle face à une restructuration bien particulière de ses champs politique et religieux. La signature des Accords de Taëf et leur application constitutionnelle sont vues comme l'acte entérinant la défaite d'un « camp chrétien » réduit à sa dimension milicienne (Kataëb et Forces Libanaises). Ce dénouement présenté comme une défaite, et donc vécu comme telle par la communauté chrétienne maronite est à la source de l'*ihbat* (frustration, déception) chrétien et de son désintérêt vis-à-vis d'un système politique dont elle se détache progressivement²⁶¹. À cette désillusion s'ajoute également la vacance du leadership politique chrétien au sortir de la guerre civile : Amine Gemayel s'exile hors du pays dès la fin de son mandat fin 1988 ; le général Aoun est également contraint à un exil forcé sous pression syrienne et quitte le Liban pour la France en octobre 1990 ; Samir Geagea est condamné à la prison à perpétuité en 1994 pour un attentat à la bombe au sein de l'église Notre-Dame de la Délivrance de Zouk Mikhaïl (nord de Beyrouth), alors que les F.L. sont désormais interdites au Liban. Le personnel politique alors en place étant totalement coopté au sein d'un système clientéliste dominé par les services de renseignements syriens au Liban, le leadership communautaire, après avoir connu d'âpres batailles interpartisanes pour l'obtention de son monopole, connaît désormais une vacance. Fiona McCallum analyse ce vide politique comme étant un facteur primordial expliquant l'investissement patriarcal dans le champ politique : « *The collapse of Maronite lay leadership after the civil war allowed Patriarch Sfeir to rediscover a more temporal aspect of his role as head of the community. The imprisonment of Geagea and exile of Aoun meant that the political figures who commanded support among the community were not able to participate in the post-war political system. Instead, Maronite politicians with access to power were perceived as owing their positions*

²⁵⁸ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

²⁵⁹ Il occupait jusqu'alors le poste *par intérim* depuis l'assassinat du Mufti Hassan Khaled en 1989.

²⁶⁰ À l'exception notable de la Jamâ'a Islâmiyya (parti politique issu de la mouvance frériste et sous la fêrle de Faysal Mawlaoui et Fathi Yakan) d'une part, et du leadership incarné par l'ancien Premier ministre Sélim El Hoss d'autre part, ce dernier dénonçant les dérives affairistes de la gestion politique haririenne.

²⁶¹ Comme en témoigne le mouvement de grève appelant au boycott des élections législatives de septembre 1992, mouvement sous l'impulsion de diverses forces politiques chrétiennes, dont le Courant Patriotique Libre (C.P.L.) aouniste, le Bloc National de Raymond Eddé, les Phalanges ou encore les F.L.. Le départ des troupes syriennes et la refonte de la loi électorale sont les préalables revendiqués par ces mouvements.

to Syria. This was not true of the other main communities in Lebanon. Given the lack of alternatives, the Maronite community looked to the patriarch to provide guidance for the community during this difficult time of adjustment »²⁶². Cette implication politique est alors assumée par Bkerké et plus spécifiquement par le Patriarche Sfeir, ce dernier prenant conscience du rôle de guide communautaire désormais dévolu au patriarcat maronite et de son rôle de tribune de l'opposition au système de la *Pax syriana*, rôle bénéficiant du soutien des figures communautaire de cette opposition :

Nadim Gemayel, député Kataëb d'Achrafieh (quartier est de Beyrouth), fils de Bachir Gemayel, souligne ce rôle :

« Bkerké était véritablement le centre de la mouvance, il n'y avait rien qui se faisait qui était hors du cadre ecclésiastique. Moi je me rappelle, on faisait les messes de Bachir, mon père, qui étaient le seul moyen aux jeunes de s'exprimer. Et c'était interdit de faire des manifestations, c'était interdit de faire des communiqués etc... Donc un des grands événements qui exprimaient la rengaine des jeunes, le fait d'exprimer leur liberté, c'était pendant les messes. Durant les messes de Bachir, durant les messes de Bkerké. Et très souvent il y avait des manifestations à Bkerké, et tout le monde allait à Bkerké pour brandir le drapeau des Forces Libanaises, le drapeau des Kataëb, qui étaient totalement interdits à l'époque. Donc c'est pour ça que Bkerké a été une zone de refuge pour tous ces gens là, pour pouvoir s'exprimer. Et Bkerké a joué ce rôle jusqu'à la fin, en leur donnant une plateforme pour s'exprimer. Donc quand chacun voulait s'exprimer ou voulait donner son avis, ils allaient chez le Patriarche, ils avaient le micro là-bas. Et ça leur permettait aussi d'avoir une plateforme »²⁶³

Le militantisme du Patriarche Sfeir se dirige contre l'application imparfaite des Accords de Taëf, au moyen de déclarations patriarcales, de lettres pastorales, ou de sermons lors des grandes fêtes chrétiennes de Noël ou de Pâques. La présence armée syrienne au Liban constitue un des premiers points d'achoppement de ce positionnement. Les critiques patriarcales émergent petit à petit et se renforcent au fil des années 1990. Ainsi, lorsque le Président Hraoui entreprend de signer le Traité de Fraternité, de Coopération et de Coordination, Monseigneur Sfeir n'hésite pas à exprimer ses doutes dans la presse et sa volonté de voir un redéploiement armé syrien préalable à la signature de ce traité : « Comment un pays n'étant pas souverain peut-il conclure un traité si

²⁶² Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 360-361.

²⁶³ Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

contraignant ? » affirme-t-il en mai 1991²⁶⁴. Cette lutte contre la tutelle syrienne prend également forme de plus en plus ouvertement lors de l'appel du Patriarche au boycott des élections législatives de 1992, les premières à être tenues depuis la fin des conflits civils, en réaction à l'injustice du découpage électoral et du mode de scrutin en vigueur. Étaient visés notamment le découpage du gouvernorat du Mont-Liban, à majorité chrétienne, en six *cazas*, et celui de la Békaa en 3 *cazas*, réduisant ainsi les chances d'élection des candidats chrétiens ne bénéficiant pas de parrainages syriens officiels. Bkerké dénonce également le non-retour des populations chrétiennes déplacées lors des guerres civiles, notamment dans le Chouf, suite au siège de Deir El Qamar, la région étant désormais dépourvue d'électeurs chrétiens. Le boycott des élections législatives de 1992, bien que largement suivi par une majorité de l'électorat chrétien, n'a cependant pas l'effet escompté par le patriarcat et ne contribue pas à la remise en question du système politique sous tutelle syrienne comme le soulignent Paul Tabar et Sami Baroudi : « *While Bkirki won the campaign to boycott the election, it was President Hrawi and his Syrian backers who prevailed in the confrontation. The election went ahead despite the Christian boycott, producing a parliament that was packed with Syria's loyalists and that included few, if any, prominent Christian figures. It took Sfeir a few months to start dealing with the new parliament as a legitimate body, albeit one that poorly represented the Christians. The 1992 elections taught the Patriarch an important lesson. Never again would Bkirki unequivocally support the boycotting of an election* »²⁶⁵. Ce militantisme communautaire patriarcal se focalise également sur d'autres sujets comme le retrait de l'industriel Georges Frem du Ministère des Ressources Hydrauliques et Électriques en 1993 (entraînant selon le Patriarche une sous représentativité des chrétiens dans le gouvernement Hariri), la question du retour des déplacés chrétiens dans leurs régions d'origine²⁶⁶, l'acquisition de terres appartenant à l'Église par des compagnies et entreprises liées de près ou de loin au Premier ministre en exercice, ou encore la condamnation de Samir Geagea en 1994. Ce dernier point, bien qu'interprété comme un soutien patriarcal au programme des F.L. voire à la personne du « Hakim »²⁶⁷, illustre davantage la dénonciation par Sfeir de « l'inégalité de traitement » dont bénéficient les anciens chefs de milices, reconvertis en leaders politiques, et dont les exactions n'ont jamais été jugées ou condamnées²⁶⁸. Les exactions syriennes à l'encontre de la population chrétienne, comme les fouilles

²⁶⁴ *An-Nahar*, 23 mai 1991, page 4, cité in Sami BAROUDI, Paul TABAR, « Spiritual Authority versus Secular Authority : Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon : 1990-2005 », in *Middle East Critique*, Numéro 18, Volume 3, 2009, p. 203.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 204.

²⁶⁶ Le Patriarcat dénoncera également la mauvaise gestion des fonds, pourtant conséquents, alloués à cet effet au Ministère des Déplacés, dirigé alors par Walid Joumblatt, in *ibid.*, p. 205.

²⁶⁷ « Le savant », surnom souvent donné à Samir Geagea en raison de son parcours académique à la faculté de médecine, bien qu'il n'ait jamais obtenu le diplôme universitaire.

²⁶⁸ Bien que l'attentat de l'Église de Zouk Mikhail ait été attribuée aux F.L., Samir Geagea est également inculpé pour l'assassinat de diverses personnalités politiques pendant les conflits, notamment l'ancien Premier ministre Rachid Karamé.

d'habitations souvent opérées sans mandat officiel, sont également un thème de plus en plus récurrent dans les prises de positions patriarcales. Un pas de plus est franchi lors du Synode pour le Liban, se tenant à Rome en novembre-décembre 1995, et débouchant sur l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Libanon*. Cette assemblée extraordinaire revêt une dimension particulière en ce sens qu'elle rassemble les représentants des Églises chrétiennes d'Orient au Vatican mais également trois envoyés représentant l'islam libanais : Mohammed Sammak, conseiller auprès du Mufti et de Rafic Hariri, Saoud El Mawla universitaire chiite proche du C.S.I.C., et Abbas Halaby juriste druze, tout trois membres du Comité Islamo-Chrétien pour le Dialogue (C.N.I.D.)²⁶⁹. La déclaration publiée à l'issue de ce synode fait l'objet d'intenses tractations en amont en raison de son caractère dénonciateur²⁷⁰ : le retrait des troupes israéliennes et syriennes y est alors clairement évoqué, et la souveraineté de l'État libanais y occupe une place centrale parmi les positionnements généraux. La tension entre le patriarcat et le personnel politique au pouvoir s'accroît au milieu de la décennie 90, débouchant parfois sur un boycott des fêtes religieuses par les personnalités politiques de haut rang, dont le Président Hraoui : celui-ci refuse alors de se rendre à Bkerké pour Pâques en 1994, afin de protester contre les positionnements de Sfeir à l'encontre du système politique en place. Néanmoins, l'autorité patriarcale bénéficie de l'attitude du Premier ministre Rafic Hariri et de sa stratégie de gestion transcommunautaire. Désireux de se poser en leader national, celui-ci a à cœur d'inclure Bkerké, du moins symboliquement, dans l'ensemble des décisions gouvernementales : les visites du leader sunnite au siège patriarcal sont alors fréquentes, et il ira même jusqu'à entamer une tournée auprès des différents chefs religieux libanais en mars 1998 afin de procéder à des consultations visant à obtenir leur approbation concernant la politique économique et financière de son cabinet²⁷¹. Cette démarche du Premier ministre est d'autant plus révélatrice du rôle de référent joué par les chefs religieux, car en mars 1998, Rafic Hariri est en désaccord avec le Président de la République Hraoui et le Président du Parlement Nabih Berri, après avoir renvoyé de son gouvernement des ministres qui leur étaient affiliés, et qui ne soutenaient pas sa politique fiscale²⁷². Hariri cherche donc à bénéficier du capital symbolique attaché aux fonctions religieuses communautaires afin de pouvoir prendre l'avantage dans cette bataille politique, en se présentant notamment comme un leader transcommunautaire à l'aura nationale.

²⁶⁹ Créé en 1993, ce comité rassemble les proches conseillers choisis par les chefs religieux des principales communautés libanaises.

²⁷⁰ Pour le récit de la préparation, du déroulement et de l'issue de ce synode, ainsi que de l'ensemble des positions prises dans le communiqué final et du retentissement qu'il eût dans les milieux politiques et religieux musulmans au Liban, cf Carole DAGHER, *Bring down the walls : Lebanon's post-war challenges*, *op. cit.*, pp. 91-121.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 136.

²⁷² Sami BAROUDI, Paul TABAR, « Spiritual Authority versus Secular Authority : Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon : 1990-2005 », *op. cit.*, note 77 p. 209.

Le tournant de l'année 2000, et le retrait des troupes israéliennes du sud Liban, auquel s'ajoute les tensions croissantes autour de la présence armée syrienne sur le sol libanais, inaugurent un nouveau temps politique, au cours duquel les positionnements patriarcaux maronites se révèlent plus virulents et aboutissent à la formation de mouvements d'opposition regroupant l'élite politique et intellectuelle anti-syrienne chrétienne, à laquelle se ralliera progressivement le sunnisme libanais suite aux désaccords croissants entre Rafic Hariri et le nouveau régime syrien de Bachar Al Assad.

b) Militantisme et contestation : l'autonomisation du champ religieux ?

Le XXI^{ème} siècle s'ouvre sur une reconfiguration des relations entre le leadership religieux maronite et le système politique en place sous tutelle syrienne. Alors que les relations entre les leaders musulmans et druzes et leurs establishments religieux respectifs se caractérisent, du moins pendant la première décennie des années 2000, par une relative stabilité et connivence, si ce n'est quelques ajustements ponctuels, le patriarcat maronite s'affranchit désormais ouvertement de la tutelle des *zu'amâ'* au pouvoir pour se poser en interlocuteur direct de l'État libanais et par extension de la puissance syrienne. Cette reconfiguration est la résultante d'un processus en gestation depuis le début des années 1990. La loi électorale en vigueur, la prorogation du mandat d'Elias Hraoui, la présence armée syrienne, ainsi que l'application imparfaite des stipulations des Accords de Taëf font régulièrement l'objet de critiques de la part de Bkerké. Alors que les structures communautaires comme Dar al Fatwa ou le C.S.I.C. affichent des positionnements politiques feutrés, rarement éloignés de leurs leaders politiques, la voix de Bkerké retentit avec force à partir de l'année 2000, par le biais d'une nouvelle stratégie de discours qui s'ouvre avec la déclaration patriarcale du 20 septembre 2000.

Alors que les troupes israéliennes se retirent de leur zone de stationnement située sur une bande allant de Bint Jbeil (gouvernorat de Nabatiyeh) à la côte occidentale, le 25 mai 2000, l'Assemblée des évêques maronites publie une déclaration quatre mois plus tard dans laquelle elle réclame explicitement le retrait des troupes syriennes du Liban. Bien que ce sujet ait été au cœur des précédentes déclarations de Bkerké, l'appel de septembre marque un tournant dans les stratégies discursives patriarcales. Si les thèmes centraux ne sont pas nouveaux, le ton adopté dans ce texte est plus virulent et accusateur. Abordant la question de la corruption lors des précédentes élections, le communiqué dénonce « *les sommes considérables qui ont été dépensées pour acheter les consciences, [les] tentatives visant à susciter les haines confessionnelles* » mais également « *les pressions qui ont été exercées lors de la formation des listes* » ou encore, « *les convocations adressées dans certaines régions aux moukhtars [NDLR élus municipaux] et aux présidents de*

conseils municipaux par les services libanais, et le plus souvent syriens qui, tantôt par les promesses et tantôt par les menaces, leur demandaient de forcer les électeurs à voter pour telle ou telle liste »²⁷³. Dénonçant également le marasme économique dans lequel se trouve le pays, les prélats maronites lient désormais explicitement cette situation à l'occupation syrienne : « *il y a aussi la main-d'œuvre non libanaise, et spécialement syrienne qui bénéficie d'une protection au Liban et se contente d'une rémunération modeste en raison du décalage du pouvoir d'achat entre les deux pays et parce qu'elle se suffit de très peu* »²⁷⁴. Le caractère stigmatisant de ces déclarations mis à part, celles-ci reflètent l'état d'esprit dans lequel l'Église maronite entend dénoncer une occupation syrienne qu'elle ne craint plus de nommer désormais : « *Les Libanais ont eu à subir, pendant un quart de siècle, beaucoup d'humiliations auxquelles ils ne se sont pas encore accoutumés. Ils ont accepté de souffrir en silence, ils ont fait preuve de patience face aux destructions. Ils ont, malgré eux, fermé les yeux sur la spoliation de leur droit à s'autogérer et sur l'allégation selon laquelle ils seraient irresponsables et auraient toujours besoin d'une tutelle. Ils constatent aujourd'hui que le temps de la franchise est venu et qu'il faut, dans un climat de sincérité, de fraternité réelle, de respect mutuel, poser certaines questions nécessaires, et cela dans le but même de préserver l'esprit de fraternité qui devrait caractériser les relations historiques entre le Liban et la Syrie* »²⁷⁵. Invoquant le prétexte de l'occupation du Sud-Liban par Tsahal, régulièrement invoqué pour justifier le stationnement des troupes syriennes et l'armement du Hezbollah, le communiqué patriarcal interroge : « *Ensuite, après le départ d'Israël, n'est-il pas temps aussi pour l'armée syrienne de reconsidérer son déploiement en prélude à son retrait définitif, en vertu de l'accord de Taëf ? Est-il nécessaire que cette armée continue à stationner à proximité du palais présidentiel, symbole de la dignité nationale, du ministère de la Défense, et d'autres sites sensibles, de sorte que les Libanais en ressentent de l'embarras, pour ne pas dire de la frustration, face à l'atteinte portée à leur souveraineté et à leur dignité ?* »²⁷⁶. La vigueur des réactions à ce communiqué est à la hauteur de la virulence de ce dernier. Dans le champ politique, les plus vives critiques viennent de personnalités chrétiennes au premier rang desquels le Président Émile Lahoud dénonçant les « *prises de positions [qui] ne reflètent pas un climat de dialogue national authentique* »²⁷⁷, et le ministre de l'Agriculture de l'époque Sleiman Frangié, proche de la Syrie, et accusant les auteurs des critiques vis-à-vis de la présence syrienne d'être des « *agents de l'étranger* »²⁷⁸. Ces déclarations entendent ménager les

²⁷³ « Bkerké : retrait syrien ou disparition du Liban », *L'Orient-Le Jour*, 21 septembre 2000, leur traduction. Cf Annexe 10.

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ « Lahoud réagit vivement au communiqué de Bkerké », *L'Orient-Le Jour*, 22 septembre 2000.

²⁷⁸ *The Daily Star*, 21 septembre 2000, cité in Sami BAROUDI, Paul TABAR, « Spiritual Authority versus Secular Authority : Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon : 1990-2005 », *op. cit.*, note 77 p. 215.

relations des leaderships chrétiens en poste avec le pouvoir syrien, et retirer, du moins partiellement, au Patriarche sa légitimité à parler au nom de sa communauté, voire de la nation libanaise. Si les leaders politiques musulmans ne s'en tiennent qu'à des déclarations feutrées ou des positionnements privés, les chefs religieux expriment quant à eux leur « *surprise* ». C'est ainsi que le Mufti Qabbani et le vice-président du C.S.I.C. Abdel Amir Qabalan publient un communiqué le lendemain de la publication de l'appel de Bkerké, dans lequel ils expriment leurs remerciements quant aux « *lourds sacrifices consentis par la Syrie pour préserver l'unité du Liban* » ainsi, que les dangers que pourraient entraîner les retombées du communiqué patriarcal. La présence de Mohammed Sammak lors de la rencontre des deux chefs religieux musulmans à Dar al Fatwa donne, dans une certaine mesure, une caution politique à cette déclaration, Mohammad Sammak étant à la fois conseiller du Mufti mais également proche de Rafic Hariri²⁷⁹.

Ce nouveau temps politique se caractérise désormais par une opposition sans cesse croissante d'une partie de la classe politique à l'encontre de la présence syrienne, encouragée par le positionnement désormais ouvertement anti-syrien de Bkerké. Celui-ci se concrétise par le biais de différentes actions dont les plus symboliques sont la formation du groupe dit de Qornet Chehwan d'une part, et la réconciliation dite « de la Montagne » en 2001 d'autre part. Ces deux initiatives sont entreprises par le Patriarcat, en sous-main pour la première, ouvertement pour la seconde.

Officiellement créé en septembre 2000²⁸⁰ dans le prolongement de la déclaration patriarcale, le Mouvement de Qornet Chehwan regroupe au départ vingt-deux personnalités de la vie civile et politique libanaise²⁸¹ et entend représenter un groupe d'opposition dont la ligne politique s'inscrit dans la continuité de la déclaration patriarcale. Si les membres composant ce groupe d'opposition appartiennent à la société civile, il est révélateur de noter que le président d'honneur du rassemblement est l'évêque d'Antélias, Monseigneur Youssef Bechara dont le témoignage illustre

²⁷⁹ « Kabbani et Kabalan « surpris » par le communiqué de Bkerké », *L'Orient-Le Jour*, 21 septembre 2000.

²⁸⁰ La date de naissance du Mouvement varie selon les observateurs : si certains le font naître en septembre 2000 suite à l'appel de Bkerké, d'autres, comme Jehane El Awit Adwan ou Pierre Blanc, retiennent la date du 30 avril 2001, jour de la publication et de la lecture du premier document commun élaboré par le groupe. Certains font même remonter sa genèse à l'année 1999, le noyau du futur mouvement travaillant déjà au relais des déclarations patriarcales anti-syriennes. Notons que les acteurs du Mouvement eux-mêmes ne s'accordent pas sur la date officielle lorsque nous les interrogeons. Cf Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., pp. 107-110 ; Pierre BLANC, « La Syrie au Liban : retour sur une fin d'occupation », *Confluences Méditerranée*, Numéro 54, mars 2005, pp. 201-205.

²⁸¹ Les vingt-deux membres fondateurs du Mouvement de Qornet Chehwan sont : l'ancien Président de la République Amine Gemayel ; les députés Nassib Lahoud, Nayla Mouawad, Boutros Harb, Salah Honein, Fares Souhaid, Mansour Ghanem El Bone, Antoine Ghanem et Pierre Gemayel ; les anciens ministres Michel Khoury et Nadim Saleh ; l'ancien député Camille Ziadé ; l'ancien président de la Ligue Maronite Hareth Chehab ; Dory Chamoun et Elias Abou Assi du P.N.L. ; l'ancien ambassadeur Simon Karam ; le directeur du journal *An Nahar* Gebran Tueni ; des intellectuels comme Samir Frangé, Farid Khazen, Elie Karamé, Jad Nehmé et Michel Mouawad. Le groupe s'est ensuite élargi à d'autres membres.

la place centrale, bien qu'en retrait, occupée par Bkerké dans l'action et les positionnements de Qornet Chehwan :

« C'était un rassemblement de politiciens, de chefs de partis, des hommes influents qui ont accepté d'assumer la responsabilité de cet appel du patriarcat donc pour ne pas laisser le patriarcat en première ligne, ce sont ces politiciens qui ont essayé d'adopter cet appel du Patriarche, et ce mouvement a duré 4 ans. Il a pris les positions politiques politiciennes tous les jours parce qu'il répondait aux vœux profonds du patriarcat maronite. Ce mouvement de Qornet Chehwan, que je présidais du fait qu'il se réunissait ici, a été formé d'abord de chrétiens, mais il avait la volonté d'être un mouvement national mais étant donné que la Syrie dominait le pays, elle n'a pas laissé les musulmans s'intégrer à ce mouvement. [...] Ça a été béni par le patriarcat parce que l'initiative est partie d'un noyau que je réunissais avant la proclamation de ce mouvement et on réfléchissait avec ces politiciens, une dizaine de personnalités qui s'intéressaient à la politique et on a trouvé qu'après le lancement de ce vœu du patriarcat en septembre 2000, on a essayé de voir quelles sont les personnalités qui peuvent recevoir et défendre ce mouvement. Et à ce moment-là on a proposé au patriarcat, au Patriarche une trentaine de personnalités, et le Patriarche a béni le mouvement. Donc c'était une combinaison entre ici le diocèse et le patriarcat. [...] J'avais pris l'initiative de penser de réunir une poignée d'intellectuels, de politiques qui s'intéressent à la chose publique. Et qui réfléchissaient ensemble à la situation et comment répondre aux questions qui se posaient et comment essayer de libérer le pays du joug syrien. Quand il y a eu l'appel du Patriarche alors ce noyau s'est agrandi, avec une vingtaine d'autres personnes, qui ont été admises par le Patriarche »²⁸²

Le député Farid Khazen souligne quant à lui précisément la distribution des rôles entre le patriarcat et le Mouvement de Qornet Chehwan concernant les positions à adopter :

« Le modèle de la résistance de l'Église contre le régime communiste en Pologne. C'était plutôt ce modèle-là. L'Église, moralement, doit être impliquée pour résister à l'occupation syrienne. C'était ça l'idée. Mais l'Église a gardé une distance, c'est l'Église qui a patronné, qui a sponsorisé le Liqa [NDLR : Liq al dimoukrati, le Rassemblement démocratique, constitué en 2004, et regroupant les membres de l'opposition à la tutelle syrienne], le Rassemblement de Qornet Chehwan. Mais l'évêque

²⁸² Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

*qui était le chef du Rassemblement est nommé par le Patriarche, il gardait une distance, mais... moi je faisais partie du bureau. C'était un rassemblement de chefs politiques chrétiens sous la protection si vous voulez de Bkerké, mais Bkerké ne se mêlait pas de détails »*²⁸³

La tutelle patriarcale est d'autant plus revendiquée que la lecture du premier document commun publié par le Mouvement de Qornet Chehwan est faite par Monseigneur Bechara devant un parterre de journalistes à Bkerké même²⁸⁴. Force est de constater également la coloration presque exclusivement « chrétienne » du Rassemblement. Jusqu'en 2005, ce mouvement d'opposition se fait le relais des prises de positions patriarcales, avec comme point focalisateur la dénonciation de la présence armée syrienne au Liban.

Le positionnement politique de Bkerké va croissant dès 2001 avec ce qu'il est convenu d'appeler la « Réconciliation de la Montagne » au mois d'août. Afin de sceller la réconciliation druzo-chrétienne, et d'accélérer le retour des populations chrétiennes déplacées dans la Montagne libanaise²⁸⁵ et plus particulièrement dans la région du Chouf, le Patriarche Sfeir se déplace dans la région afin d'y rencontrer Walid Joumblatt et d'acter symboliquement cette réconciliation. La Réconciliation de la Montagne comporte deux aspects qui nous intéressent ainsi particulièrement. Sur le plan national, cet acte politique fort s'inscrit dans la lignée de l'investissement patriarcal, progressif depuis la fin de la guerre, acté par la déclaration de septembre 2000, et mis en œuvre à travers l'action politique du Rassemblement de Qornet Chehwan. L'objectif revendiqué, toujours dirigé contre la présence armée syrienne, est la mise en exergue du retour de la paix civile intercommunautaire au Liban, dont la garantie est la justification officielle du stationnement des troupes armées syriennes. La démarche de Bkerké entend donc délégitimer cette présence armée en soulignant la fin de tensions entre druzes et chrétiens libanais issues du précédent des années 1860. Cet objectif est souligné par les observateurs eux-mêmes :

Monseigneur Samir Mazloum, ancien vicaire patriarcal à Bkerké :

« En 2001, ça a été une année très riche en événements par rapport au Patriarcat. En 2001, le Patriarche Sfeir a fait une tournée de trente-et-un jours aux Etats-Unis, dans toutes les grandes villes américaines. Et évidemment il avait rencontré le Président, les responsables etc... pour poursuivre justement sa demande de faire

²⁸³ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

²⁸⁴ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 107.

²⁸⁵ Les affrontements druzo-chrétiens de 1983 avaient abouti au déplacement forcé de nombreux chrétiens de la région ainsi qu'au siège de la ville de Deir El Qamar.

pression sur les Syriens pour se retirer. Donc un rôle diplomatique très très important. Et en même temps, il a voulu, si vous voulez, retirer un peu aux Syriens tous les prétextes qu'ils avançaient pour rester. Un des prétextes a été « les Libanais sont divisés, les chrétiens libanais ne peuvent pas rentrer dans le Chouf et sa région parce qu'il n'y a pas de réconciliation. Donc si l'armée syrienne se retire il y a risque de conflit entre druzes et chrétiens », ils essayaient de trouver comme ça des prétextes. Le Patriarche et Walid Joumblatt, qui était évidemment, il avait été... tellement maltraité par les Syriens, son père a été assassiné par les Syriens, mais il ne pouvait pas s'opposer ouvertement aux Syriens, et eux le dominait et toute sa région. Mais là il a joué le jeu, il a facilité ce mouvement de réconciliation entre les druzes et les maronites, entre les druzes et les chrétiens libanais, pour ouvrir le chemin au retour éventuel des chrétiens du Chouf dans leurs villages. Et évidemment cette tournée a été très intéressante et très importante dans l'histoire du Liban. Cela a permis évidemment, d'une part de retirer ce prétexte aux Syriens comme quoi « non les Libanais peuvent s'entendre, voilà ils se réconcilient, la blessure la plus forte entre druzes et maronites, entre druzes et chrétiens, la voilà, elle est guérie, les chrétiens peuvent rentrer dans le Chouf donc il n'y a plus de raisons » »²⁸⁶.

Samir Frangié, ancien député et journaliste, souligne quant à lui la dimension résolument anti-syrienne de cette démarche et son impact dans les milieux sécuritaires proches de Damas :

« Les guerres entre chrétiens et musulmans ne sont pas nombreuses, en remontant loin dans l'histoire. Le seul exemple, c'est 1860 entre druzes et chrétiens. Au cours de la guerre, il y a eu de part et d'autres des massacres mais les références à l'histoire étaient faibles. La guerre de la montagne a fait revivre les événements de 1860. Donc il était très important de dire et de marquer la fin de ça. Les Syriens n'étaient pas d'accord pour ça et ont essayé de mettre des bâtons dans les roues. Et d'ailleurs leur réaction juste après la fin de la visite du Patriarche a été de faire une rafle dans les rangs de l'opposition et d'arrêter 400 personnes, sous prétexte qu'ils avaient insulté le chef de l'État. C'est dire comme ils étaient gênés par ça. Pourquoi ? Parce que chaque rapprochement entre chrétiens et musulmans leur fait perdre leur raison d'être dans le pays » »²⁸⁷.

²⁸⁶ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

²⁸⁷ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

Cette analyse est partagée par Pierre Blanc : « *Nous pourrions remonter plus loin dans l'histoire immédiate du Liban pour mettre en exergue les prémices d'une remise en cause de ce statu quo [de la tutelle syrienne au Liban], en particulier en évoquant les événements de 2001. Cette année-là, la « réconciliation de la montagne », entre le druze Walid Joumblatt et le patriarche maronite Nasrallah Sfeir, avait fait craindre aux loyalistes et aux Syriens un sursaut national contre l'occupation, au point qu'une campagne de répression contre les opposants avait été menée ensuite, depuis les arrestations nombreuses et violentes du 7 août 2001 jusqu'à la fermeture de la chaîne MTV* »²⁸⁸. L'autre aspect intéressant de cette réconciliation se situe à l'échelle intracommunautaire, à travers la consécration du rôle d'acteur politique et de chef communautaire désormais dévolu et reconnu à Sfeir. En effet, les deux protagonistes principaux de cette rencontre sont Walid Joumblatt et le Patriarche, l'un étant un leader politique, l'autre un chef religieux. Cela nous renseigne à la fois sur le monopole exercé par Joumblatt au sein de la communauté druze, en tant que chef politique du principal parti dans sa communauté et en tant que représentant officiel de celle-ci au sein des arènes de négociations ; mais également sur la vacance de leadership au sein de la communauté maronite, et le rôle de représentant dévolu à Sfeir à la fois au sein de cette communauté mais également auprès des acteurs politiques des autres groupes confessionnels. Ce bref échange avec Walid Joumblatt confirme cette reconnaissance :

« Question : *Je voulais notamment vous interroger sur une action politique précise qui est la Réconciliation de la Montagne, votre rencontre avec le Patriarche Sfeir. Qui rencontrez-vous, quand vous rencontrez le Patriarche Sfeir ?*

Walid Joumblatt : *C'était une année très importante 2001, quand il y a eu la Réconciliation de la Montagne, c'est-à-dire qu'on a enterré la hache de guerre, la guerre de 75 jusqu'à 91. C'était très symbolique.*

Question : *Quelle est le statut du Patriarche quand il entreprend ce type d'actions ?*

Walid Joumblatt : *Il représente la communauté chrétienne maronite, il y a eu la guerre druzo-maronite.*

Question : *Donc ce n'est pas du tout une démarche politique...*

Walid Joumblatt : *Mais si c'est politique !*

²⁸⁸ Pierre BLANC, « La Syrie au Liban : retour sur une fin d'occupation », *op. cit.*, p. 202.

Question : *D'accord, mais alors pourquoi ne pas rencontrer d'autres leaders politiques ?*

Walid Joumblatt : *Il y avait les représentants de tous les leaders politiques mais c'est lui qui chapeautait à cette époque, c'était le symbole.*

Question : *Et il y a eu justement des revendications d'autres leaders chrétiens pour s'investir dans cette réconciliation ?*

Walid Joumblatt : *Mais non, non. C'est lui, le Patriarche Sfeir, qui est le premier dans la hiérarchie, et les autres suivent »²⁸⁹*

Cette réconciliation jette les bases des futurs retournements d'alliance du milieu des années 2000. La tension croissante entre le Premier ministre Rafic Hariri et les autorités syriennes se focalise sur le débat épineux entourant la prorogation du mandat présidentiel d'Émile Lahoud. La rencontre, supposée houleuse²⁹⁰ entre Hariri et Bachar Al Assad le 26 août 2004, au cours de laquelle la prorogation aurait été imposée au Premier ministre, ainsi que l'adoption de la Résolution 1559 par le Conseil de Sécurité des Nations Unies, réclamant le retrait du sol libanais de toute puissance armée étrangère²⁹¹, encourage l'entrée des leaders proche de Hariri dans l'opposition. Le 20 septembre, le Rassemblement Démocratique se forme, regroupant les principaux acteurs de l'opposition sous l'impulsion de Walid Joumblatt et intégrant notamment les membres du groupe de Qornet Chehwan, dont les réunions se tiennent à l'hôtel Bristol à Beyrouth²⁹². Le déclenchement d'une vague d'attentats ciblés à l'encontre des leaders politiques faisant partie de l'opposition achève de précipiter la fin de la *Pax Syriana*. Le 1^{er} octobre 2004, le député Marwan Hamadé, proche de Hariri et appartenant au groupe politique de Walid Joumblatt fait l'objet d'un attentat. La démission du Premier ministre le 20 octobre, accélère le dénouement, qui connaît son déclenchement symbolique lors de l'assassinat de Rafic Hariri le 14 février 2005, événement dont les conséquences contribuent à l'ouverture d'un nouveau temps politique.

²⁸⁹ Entretien avec Walid Joumblatt, réalisé à Beyrouth, le 19/04/16.

²⁹⁰ Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 305.

²⁹¹ Cf Annexe 11.

²⁹² D'où son appellation d'« opposition de Bristol ».

Les soulèvements populaires ponctuant le mois de mars 2005²⁹³ ajoutent un facteur interne à la pression internationale (l'O.N.U. faisant alors preuve d'un activisme soutenu) en vue d'un retrait des troupes syriennes. Le choc moral provoqué par l'assassinat de l'ancien Premier ministre a pour effet de libérer les frustrations d'une société libanaise attribuant l'essentiel de ses maux à la tutelle exercée par Damas (marasme économique, absence de débouché, concurrence jugée « déloyale » des travailleurs syriens, chape de plomb sécuritaire). Face à l'ampleur des manifestations, les alliés libanais de la Syrie, au premier rang desquels le Hezbollah, entreprennent une démonstration de force afin de rappeler que l'opposition n'est pas la seule à peser sur la scène politique nationale. Le 8 mars est organisée une manifestation place Riyad El Solh, dans le centre ville de Beyrouth, rassemblant 500 000 personnes scandant des slogans de remerciements à l'égard de la Syrie, désirant le maintien de liens privilégiés avec l'État voisin et dénonçant la résolution 1559. Diverses personnalités politiques dont le secrétaire général du Hezbollah Hassan Nasrallah y prennent la parole saluant les « risques » et « sacrifices » encourus par la Syrie afin de protéger le Liban et d'aider le pays à retrouver la paix civile. En réaction, le camp opposé organise une contre-manifestation le 14 mars suivant, un mois après l'assassinat de Rafic Hariri, place des Martyrs, non loin de la place Riyad El Solh, et rassemblant près d'un million de manifestants suivant les estimations. Cette mobilisation regroupe les forces jomblattistes, hariristes mais également chrétiennes proche des idées de Qornet Chehwan ou du Courant Patriotique Libre du général Aoun. Le printemps 2005 voit également le retour à la vie politique des anciens leaders traditionnels en exil ou en prison : alors qu'Amine Gemayel est retourné au Liban en 2000, le général Aoun opère un retour triomphal à Beyrouth le 7 mai 2005, et Samir Geagea est quant à lui libéré de prison en juillet²⁹⁴, alors que les troupes syriennes évacuent le pays en avril de la même année. Les élections législatives du mois de juin voient s'affronter les nouvelles forces politiques dominant le pays ainsi que la mise en place d'une cartographie partisane : alors que Beyrouth voit la victoire des listes affiliées au Courant du Futur haririste, l'alliance Amal-Hezbollah remporte la majorité des suffrages au sud du pays (avec parfois des candidats élus d'office, faute de concurrents), tandis que le Chouf demeure la chasse gardée du P.S.P. jomblattiste. Toutefois, force est de constater la poussée fulgurante des listes du C.P.L. du général Aoun dans les régions à majorité chrétienne, comme la Montagne libanaise ou la région de Byblos, et ce, malgré les tentatives du Moustaqbal²⁹⁵ de contrer cette avancée en recourant notamment au militantisme de certains imams dont les conseils de vote

²⁹³ Sur les tenants et aboutissants de ces manifestations ainsi que sur leurs portées respectives cf Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., pp. 308-3110, ainsi que Rita CHEMALY, *Le printemps 2005 au Liban : entre mythes et réalités*, Harmattan, Paris, 2009, 162 p..

²⁹⁴ Le nouveau Parlement vote une loi d'amnistie le 18 juillet 2005 en faveur de Geagea et d'islamistes arrêtés lors des troubles ayant agités le pays dans la Békaa d'une part, et la région de Tripoli d'autre part, entre 2000 et 2004. Les Forces Libanaises, parti clandestin sous la *Pax Syriana*, est à nouveau autorisé.

²⁹⁵ Le Courant du Futur.

sont partagés lors des prêches dans les mosquées²⁹⁶. La signature du Document d'Entente entre le Hezbollah et le C.P.L. le 6 février 2006 dans la banlieue sud de Beyrouth achève un renversement d'alliance qui trouble le jeu partisan et cristallise désormais la vie politique libanaise en deux blocs : le Mouvement du 14 mars (du nom de la manifestation de 2005) organisé autour du pôle du Futur, et regroupant les F.L. sous la direction de Samir Geagea, les Kataëb (supplantées désormais par le F.L. dans l'électorat dit « chrétien »), et la Jamâ'a Islâmiyya ; le Mouvement du 8 mars qui s'articule autour d'une alliance regroupant le Hezbollah, le Mouvement Amal, le C.P.L., mais également les Marada et le Parti Social Nationaliste Syrien (P.S.N.S.), entre autres. Cette polarisation s'installe durablement dans la vie libanaise, et a impact notable sur les positionnements des différents pôles de leadership religieux. L'alliance de circonstance, mais néanmoins durable, entre les deux partis majoritaires chiïtes que sont Amal et le Hezbollah, contribue à renforcer une cohésion intracommunautaire et à consolider l'influence des deux partis au sein des instances étatiques²⁹⁷, laissant à nouveau peu de marge de manœuvre aux instances religieuses comme le C.S.I.C., voire la *marja'iyya* de Muhammad Hussein Fadlallah, toujours désireux de se tenir à distance des leaderships politiques. L'aura politique du Hezbollah se trouve également renforcée par son alliance avec le C.P.L. aouniste (dérobant ainsi le monopole du transcommunautarisme au courant haririste), ainsi que par sa résistance et sa « victoire symbolique » face à l'armée israélienne lors de la Guerre de trente-trois jours à l'été 2006.

L'année 2005 marque néanmoins un tournant dans les dynamiques positionnelles des instances sunnite et maronite. L'assassinat de Rafic Hariri constitue dans un premier temps un facteur d'unification communautaire chez les sunnites, du fait de la rente symbolique que constitue le décès du leader martyr. La martyrologie occupe une place importante dans la construction des sociétés partisans au Liban, que celles-ci recoupent ou non une cartographie communautaire²⁹⁸. La communauté sunnite était jusqu'en 2005 la seule à ne pas s'identifier à un leader martyr dont le sacrifice constituerait un moment fondateur dans l'édification des imaginaires partisans, si l'on excepte le cas du Mufti Khaled, assassiné en 1989²⁹⁹. Le décès de Rafic Hariri crée donc ce choc moral à même d'unifier les rangs de la communauté sunnite, et constitue une rente symbolique forte dont son fils et successeur Saad s'empare, ainsi que d'autres ténors du parti comme le nouveau

²⁹⁶ Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 316.

²⁹⁷ Nabih Berri est Président du Parlement depuis 1992, et le Hezbollah entreprend de jouer le rôle de minorité de blocage dans les différents gouvernements suite au retrait syrien, afin de se rendre indispensable à la bonne marche politique du pays.

²⁹⁸ Sur ce point cf Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 25.

²⁹⁹ Force est de constater la place occupée par l'assassinat de Kamal Joumblatt dans l'imaginaire partisan du P.S.P., l'incarcération de Samir Geagea dans celui des F.L., la disparition de Moussa Sadr dans l'édification d'une figure presque prophétique de l'ancien leader du Mouvement Amal, la date du départ en exil du général Aoun faisant quant à elle l'objet d'une puissance symbolique au sein du C.P.L..

Premier ministre Fouad Siniora, très proche du leader martyr. L'autre rente est quant à elle constituée par l'opposition chronique au régime de Damas qui caractérise dès lors les positionnements du Courant du Futur. Cependant, ces rentes ne sont pas suffisantes et le Moustaqbal doit faire face à plusieurs défis : la montée de l'extrémisme aux marges de l'État et en particulier dans le nord du pays ; l'influence prégnante du Hezbollah, dont la détention d'armes est vécue comme une frustration par une partie de la communauté sunnite, de plus en plus tentée par les discours plus virulents des mouvances sunnites radicales dénonçant cet armement³⁰⁰ ; l'érosion progressive de la rente symbolique de la martyrologie haririste comme facteur de mobilisation. Cette érosion progressive du leadership du Moustaqbal est illustrée par les tensions croissantes entre le parti et le Mufti de la République Rachid Qabbani. Cette crise trouverait son origine dans divers facteurs selon les acteurs interrogés, notamment la suspicion de détournements de fonds par des proches du mufti. Ce sont néanmoins les conséquences de ce scandale financier qui illustrent les rapports tendus entre les leaderships politique et religieux sunnites au début des années 2010. Ce scandale prend de l'ampleur à partir de 2009, lorsque le Secrétaire général de Dar al Fatwa, Mohammed Nokkari, démissionne pour protester contre ces allégations de corruption³⁰¹. Ces dernières contribuent petit à petit à l'érosion de l'autorité de Dar Al Fatwa alors que la principale instance sunnite souffre de la concurrence des mouvances extrémistes qui se développent dans les zones aux marges de l'État, où les services sociaux de ce dernier font défaut, notamment les quartiers aux abords des camps de réfugiés palestiniens (autour de la capitale et de la ville de Saïda entre autres). Les relations entre le Courant du Futur et le Mufti Qabbani se tendent de plus en plus jusqu'à l'explosion de cette crise au cours de l'année 2013. Le Mufti de la République accuse alors le Moustaqbal de vouloir le déposséder de son autorité en réorganisant la composition et les prérogatives du Conseil Chérié notamment³⁰². Cette crise entre les deux leaderships communautaires débouche alors sur une véritable bataille politique dans les dernières années du mandat de Qabbani (2013-2014). Désireux de tenir tête au Courant du Futur, le Mufti de la République n'hésite pas à apporter son soutien aux pôles concurrents du leadership politique, en particulier le tripolitein Najib Mikati, et à rencontrer publiquement une délégation du Hezbollah en janvier 2014, alors que le

³⁰⁰ Cf sur ce point l'article de Raphaël Lefèvre, qui souligne les défis de la hiérarchie religieuse sunnite, représentée par Dar al Fatwa et proche du Moustaqbal, quant à l'endiguement de cet attrait pour les mouvements islamistes dans le nord du pays, résultant d'une frustration trouvant ses racines dans l'incapacité de l'État libanais à endiguer un marasme économique frappant de plein fouet la région tripolitaine, ainsi que dans cette colère vis-à-vis du Hezbollah et de la communauté chiite par extension : Raphaël LEFÈVRE, « Lebanon's Dar al-Fatwa and the search for moderation », Carnegie Endowment for International Peace, 05/01/15, disponible sur internet : <http://carnegie-mec.org/2015/01/05/lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation/hyxb>, consulté le 21/04/15.

³⁰¹ Entretien avec le Dr Muhammad Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

³⁰² « Lebanon's Mufti : The Future Movement wants my turban », *Al Akhbar*, 16/08/12, disponible sur internet : <http://english.al-akhbar.com/content/lebanons-mufti-future-movement-wants-my-turban>, consulté le 21/04/15.

dossier syrien continue de cliver le parti chiite et le Moustaqbal³⁰³. C'est donc un véritable affrontement qui se dessine et se transpose au sein même de la structure sunnite : partisans et opposants au Mufti Qabbani prennent dès lors ouvertement position³⁰⁴, et se disputent les hautes fonctions hiérarchiques, comme en témoigne la bataille entre les cheikhs Ahmad Nassar (désigné par Qabbani) et Salim Soussane, mufti en poste à Saïda³⁰⁵. La crise se résout à l'issue du mandat de Rachid Qabbani, en septembre 2014, et à l'entrée en fonction du cheikh Abdellatif Derian, candidat de consensus, au poste de Mufti de la République.

La période ouverte par l'année 2005 contribue également à favoriser un redéploiement des positionnements patriarcaux maronites. Le retour des anciens chefs politiques chrétiens ayant émergé ou consolidé leur leadership à la faveur des conflits civils, contribue à saturer le champ politique, et crée ainsi un espace beaucoup plus restreint pour l'investissement politique de Bkerké. Néanmoins, comme le souligne Fiona McCallum, le rôle du Patriarche n'a connu qu'une inflexion relative : « *With such a dramatic change [NDLR : le retour des leaders politiques chrétiens, et l'ouverture d'un nouveau temps politique] in the political environment, it would have been plausible for Patriarch Sfeir to determine that his role as communal spokesman was over and allow this responsibility to revert back to the Maronite lay leadership, who were now in a position to represent the community. Yet, arguably, Patriarch Sfeir has remained just as political as before. [...] Under these conditions, Patriarch Sfeir has continued to voice his opinion on political developments. [...] Criticism of the political elite has become a common theme coming from the patriarchate* »³⁰⁶. Cette politisation de Bkerké est perçue comme étant de plus en plus partisane, du fait de l'intégration des membres du Rassemblement de Qornet Chehwan au Mouvement du 14 mars, et de la récupération du discours patriarcal par certains partis chrétiens afin de renforcer la légitimité de leurs positionnements, comme c'est le cas pour les Forces Libanaises de Samir Geagea : « « *Suivre* » Samir Geagea et son parti est fréquemment présenté comme étant le « *choix de Bkerké* » [...]. À chaque fois, l'attitude du Hakîm vis-à-vis du prélat est opposée à celle de Michel Aoun. Sont notamment rappelés les incidents du 5 novembre 1989, qui virent des partisans du général insulter le patriarche [NDLR : du fait de son soutien au compromis des Accords de

³⁰³ « Une délégation du Hezbollah rend visite au Mufti de la République », *Al Akhbar*, 06/01/14, disponible sur internet : <http://www.almanar.com.lb/french/adetails.php?fromval=1&cid=18&frid=18&eid=148763>, consulté le 07/01/14.

³⁰⁴ Le Mufti Qabbani choisit de procéder à l'élection d'un nouveau Conseil Chérié dont il serait proche, alors que le Conseil en fonction souhaite proroger son mandat. Dar Al Fatwa risque alors une scission. Cf « Dar Al Fatwa : le défi du Mufti Kabbani », *L'Orient-Le Jour*, 15/04/13, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/810074/dar-el-fatwa-le-defi-du-mufti-kabbani.html>, consulté le 27/12/13.

³⁰⁵ « Altercation au siège de Dar Al Fatwa à Saïda », *L'Orient-Le Jour*, 22/05/13, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/815493/altercation-au-siege-de-dar-el-fatwa-a-saida.html>, consulté le 27/12/13.

³⁰⁶ Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 363-364.

Taëf], ou encore des « injures » proférées par Aoun à son égard : « Tu vois, [s'exclame un jeune originaire de Deir al-Ahmar] Michel Aoun c'est le dajjâl, c'est l'antéchrist. Il nous divise, il veut notre perte. » « Nous sommes un parti chrétien. Nous sommes le parti politique de Bkerké. » »³⁰⁷. Cette affiliation entre Sfeir et les F.L., et par extension le Mouvement du 14 mars, trouve ses racines dans la défense patriarcale de la cause du Hakim lors de son incarcération auprès des autorités syriennes. La volonté d'égalité de traitement vis-à-vis de tous les leaders de la guerre civile³⁰⁸ caractérise le discours patriarcal militant pour la libération de Samir Geagea, vue comme une volonté syrienne de décapiter tout leadership chrétien qui ne lui serait pas favorable, et a pour conséquence l'attribution du surnom d'« Abou Samir » (le « père de Samir ») conféré au Patriarche Sfeir, parfois à son corps défendant, selon un proche du prélat maronite :

*« Le Patriarche Sfeir avait une personnalité qui ne s'attache pas... Il n'appréciait pas les prises de position, ni la praxis de Geagea, ni les penchants, ni les buts et objectifs de Geagea. Il se contredisait totalement avec lui »*³⁰⁹

Cette volonté de préserver la neutralité patriarcale et l'absence d'affiliation partisane, notamment concernant les liens supposés entre Bkerké et les F.L., se retrouve également dans les déclarations de Monseigneur Bechara :

*« C'est-à-dire que Samir Geagea a été emprisonné pendant plus de onze ans je crois, et le Patriarche tant pour Samir Geagea que pour Michel Aoun a toujours défendu ces deux leaders maronites »*³¹⁰

Monseigneur Mazloum abonde également dans ce sens :

« Le Patriarche demandait la libération de tous les Libanais qui étaient en prison, tous les Libanais qui avaient été kidnappés, tous ceux qui étaient dans les prisons syriennes dont une partie d'ailleurs reste en prison, et la position du Patriarche était une position de principe, pas seulement pour Geagea. Pour lui Geagea était bien sûr un leader libanais, un leader maronite, qui a été maltraité par les Syriens, injustement, et que les Syriens, n'avaient pas le droit de chasser Michel Aoun, n'avaient pas le droit de mettre Samir Geagea en prison. Pour lui Samir Geagea était un leader qui luttait pour

³⁰⁷ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le za'im », in *ibid.*, p. 70.

³⁰⁸ Ayant pour la quasi-totalité bénéficié de la loi d'amnistie générale du 26 août 1991.

³⁰⁹ Entretien avec un proche du Patriarche Sfeir, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth en avril 2016.

³¹⁰ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

l'indépendance de son pays, et donc c'est son droit et son devoir, et l'armée d'occupation syrienne n'avait pas le droit de l'empêcher d'être dans son droit. Bon c'était des positions de principe, pas seulement pour Geagea. Il a réclamé, il a tellement réclamé aussi le retour de Michel Aoun de l'exil, le retour d'Amine Gemayel de l'exil, le retour de Raymond Eddé de l'exil. Non il prenait des positions non pas pour des personnes, mais pour des principes »³¹¹

Les circonstances politiques ouvertes par le départ syrien du Liban et présentées comme une nouvelle indépendance pour le pays, contribuent à forger l'aura du Patriarche ainsi que sa figure de « père de l'indépendance », du fait de ses précédentes prises de position anti-syriennes, et en résonnance de l'action politique et diplomatique menée par le Patriarche Howayek dans les années 1920 :

Selon Faris Souaid, ancien député, coordinateur du Mouvement du 14 mars :

« Un symbole c'est devenu un symbole. C'est un peu le père fondateur de la deuxième indépendance du Liban »³¹²

Monseigneur Bechara nuance quant à lui la politisation de la figure patriarcale en signifiant que celle-ci s'est opérée malgré la volonté de Monseigneur Sfeir, et parfois sous l'influence d'opposants souhaitant décrédibiliser ces positions patriarcales :

« Bien sûr le Patriarche Sfeir n'était pas impliqué directement si vous voulez, indirectement il a été impliqué dans le 14 mars, mais il a prôné et défendu les thèses du 14 mars. Donc ceux qui étaient du côté du 8 mars et du côté syrien bien sûr ça ne leur plaisait pas parce que quand il défend les libertés publiques, l'indépendance, la souveraineté du Liban, la non-ingérence extérieure dans les affaires internes du Liban, les droits de l'Homme et les droits de tous les Libanais, bien sûr on va le classer du point de vue politique, mais lui jamais ne s'est impliqué en disant je suis du côté du 14 mars, mais le 14 mars qui défendait la liberté était comme le Patriarche. Donc si vous voulez c'est le 14 mars qui a adopté les vues du Patriarche et non pas le contraire »³¹³

³¹¹ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

³¹² Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

³¹³ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

Ce dernier témoignage nous renseigne sur le relatif inconfort éprouvé par la hiérarchie religieuse maronite quant à l'étiquetage partisan dont Bkerké fait l'objet à partir de 2005. Cette neutralité positionnelle est d'autant plus délicate à conserver du fait de la récupération des positions patriarcales par les F.L.³¹⁴, et des critiques récurrentes dont font l'objet ses déclarations conciliantes envers le Mouvement du 14 mars, notamment de la part de Sleiman Frangié. De plus en plus, happé par le champ politique, notamment lors de la crise de 2008, l'autorité du Patriarche en temps qu'arbitre s'érode malgré les déclarations de Saad Hariri le qualifiant de « *conscience du Liban* »³¹⁵, et le recours à son arbitrage dans le choix d'un candidat de consensus à l'issue du mandat d'Émile Lahoud. Afin de pallier cette vacance présidentielle, le ministre des Affaires étrangères français, Bernard Kouchner, sollicite le Patriarche pour l'élaboration d'une liste de candidats potentiels à l'élection présidentielle :

Samir Frangié :

*« Le Patriarche ne voulait pas assumer. Il voulait déposer des noms. Et d'ailleurs ça n'a pas fonctionné. Il a fallu attendre un moment avant que les choses bougent et qu'on s'oriente vers Michel Sleiman »*³¹⁶

Farid Khazen :

*« Au début il n'a pas accepté, mais il y a eu des pressions, et il a présenté quelques noms. C'était pour la forme »*³¹⁷

L'échec de cette tentative confirme les difficultés de Bkerké à jouer le rôle de « faiseur de roi », particulièrement lorsque l'instance religieuse maronite fait l'objet d'accusations concernant ses supposées accointances politiques. Néanmoins, la figure du Patriarche Sfeir conserve un prestige intact jusqu'à la démission du prélat pour raison de santé. Son remplacement par l'évêque de Byblos, Monseigneur Bechara Raï, élu par le Synode des évêques le 15 mars 2011, alors que se déclenchent les premiers soulèvements syriens, marque un nouveau tournant dans la pratique des

³¹⁴ Le Patriarche Sfeir est cité par le quotidien *Al Massira* comme craignant qu'une « erreur historique » soit faite en cas de victoire des forces du Mouvement du 8 mars aux élections législatives de juin 2009 : « Sfeir draws fire for wading into electoral waters », *The Daily Star*, 09/03/09, disponible sur internet : <http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2009/Feb-09/53677-sfeir-draws-fire-for-wading-into-electoral-waters.ashx>, consulté le 24/02/17.

³¹⁵ « Sfeir uses sermon to weigh in on politicians failure to elect president », *The Daily Star*, 11/02/08, disponible sur internet : <http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2008/Feb-11/48426-sfeir-uses-sermon-to-weigh-in-on-politicians-failure-to-elect-president.ashx>, consulté le 24/02/17.

³¹⁶ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

³¹⁷ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

positionnements politiques patriarcaux. Ses déclarations médiatiques fréquentes sur les sujets d'une actualité brûlante comme la crise syrienne ou la vacance présidentielle qui s'ouvre en mai 2014³¹⁸ ne font pas l'unanimité et tranchent avec la relative réserve de son prédécesseur³¹⁹, tout en confirmant les difficultés du patriarcat et de son chef à trouver un équilibre dans les prises de positions politiques.

Ce dense et néanmoins rapide panorama historique de l'investissement des leaderships religieux communautaires au Liban confirme la place de ces derniers dans le champ politique libanais. La formation houleuse du Liban constitutionnel a contribué à rassembler des communautés traversées par diverses dynamiques sociales, forgées par une histoire politique propre, conditionnée par leur implantation géographique ainsi que par leurs rapports au pouvoir ottoman. La création du Grand Liban en 1920 puis son autonomisation progressive au cours des deux décennies suivantes conduisent les leaderships politiques et religieux à se rallier progressivement à un modèle chrétien en terme d'autonomisation juridique. Cette dynamique latente débouche sur la création d'une instance musulmane supposée être l'homologue du Patriarcat maronite : structure administrative à l'identité supposée distincte des groupes politiques, Dar al Fatwa demeure néanmoins lié à l'État libanais.

Si le consociativisme issu du *gentlemen's agreement* de 1943 conduit progressivement à l'harmonisation des prérogatives entre les establishments religieux des diverses communautés dans le domaine juridique, l'investissement politique des différents dignitaires n'est pas la même lors des premières années suivant l'indépendance de l'État libanais. Héritier d'une tradition patriarcale remontant à l'Empire ottoman, bénéficiant du prestige accumulé grâce à l'action diplomatique de Monseigneur Howayek, élevé au rang « Père de la Nation libanaise », le Patriarche maronite s'investit régulièrement dans le débat public en jouant le rôle de gardien des grands principes nationaux. L'épisode de la crise de 1958 illustre cet investissement en contribuant à forger la figure d'un Patriarche apolitique, et détachant l'implication patriarcale de toute affiliation confessionnelle du fait de l'opposition de Monseigneur Méouchy à la politique et à la figure du Président Chamoun.

³¹⁸ « Le nouveau patriarche maronite reste dubitatif sur le Printemps arabe », *La Croix*, 08/09/11, disponible sur internet : http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Le-nouveau-patriarche-maronite-reste-dubitatif-sur-le-Printemps-arabe-_EP_-2011-09-08-708859, consulté le 24/02/17. Les déclarations patriarcales lors de sa première visite officielle au Président français Nicolas Sarkozy en septembre 2011, selon lesquelles il convenait de « *laisser du temps à Bachar Al Assad* » de peur d'un exode massif des chrétiens de Syrie, ont fait l'objet de critiques de la part de la classe politique libanaise anti-syrienne, notamment Faris Souaid : Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

³¹⁹ « Raï : « Nos députés continuent de nous décevoir » », *L'Orient-Le Jour*, 30/06/14, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/873955/rai-nos-deputes-continuent-de-nous-decevoir-.html>, consulté le 30/07/14 ; « Raï dénonce « la démission morale » des responsables », *L'Orient-Le Jour*, 18/04/16, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/981533/rai-denonce-la-demission-morale-des-responsables.html>, consulté le 29/06/16.

Les années 1950-1960 voient également la structuration progressive des différentes communautés musulmanes, réduisant ainsi le rôle du Mufti de la République à sa dimension sunnite. L'autonomisation progressive chiite, sous l'impulsion de Moussa Sadr, à la fin des années soixante, parachève cette structuration. Le déclenchement des affrontements en avril 1975, et la multiplication des guerres intestines au cours des quinze années suivantes, inaugurent un nouveau temps politique.

« *Conjoncture fluide* »³²⁰ caractérisée par une érosion progressive puis totale de l'autorité étatique, les guerres civiles libanaises voient l'accentuation de la porosité entre champs politique et religieux au Liban, à la fois fruit de l'instabilité chronique déstabilisant le pays, et des stratégies des acteurs en présence, soucieux de mobiliser le religieux dans un objectif de légitimation de leur action politique et de rassemblement communautaire. Le positionnement des leaderships religieux est alors partagé entre un investissement direct, assumé ou non, dans les différentes entreprises partisans et miliciennes, et un mutisme relatif traduisant l'incapacité des establishments religieux à réguler le conflit. Malgré les entreprises paraparlementaires de renouement du dialogue social, assumées parfois conjointement avec les chefs politiques, les leaders religieux peinent à agir en tant que système. Les exemples chrétien maronite et musulman sunnite sont à ce titre très parlants. Le champ religieux maronite est caractérisé par une dichotomie entre le mutisme neutre de Bkerké et l'activisme politique de l'Ordre Libanais Maronite auprès de la droite chrétienne, érodant ainsi l'autorité patriarcale par le biais de cet éclatement positionnel des différents acteurs du champ. L'autonomisation progressive des marges tripolitaines du fait de l'émergence des mouvements fondamentalistes, dont la montée du Tawhid est l'exemple le plus explicite, illustre les difficultés de Dar al Fatwa et de la *za'âma* notabiliaire traditionnelle à contrôler ces marges de plus en plus méfiantes vis-à-vis du pouvoir sunnito-beyrouthin.

Le musellement des élites politiques libanaises lors de la *Pax Syriana* par les autorités syriennes en poste au Liban, s'accompagne également d'un mutisme des élites religieuses, soit par alignement sur la politique d'une *za'âma* proche du régime de Damas (comme c'est le cas de Dar al Fatwa, ou du C.S.I.C.), soit par crainte des retombées drastiques sur les ressortissants de leur communauté (c'est le cas des leaderships religieux chrétiens).

Le retour du religieux dans le champ politique s'opère avec force en septembre 2000 à la faveur de l'appel patriarcal, des initiatives politiques de réconciliation menées par Bkerké, prélude à la formation et à l'élargissement progressif d'une opposition politique à la tutelle syrienne. Les affiches à l'effigie du Patriarche Sfeir lors des manifestations du printemps 2005³²¹ témoignent à nouveau de l'aura du prélat maronite, désigné à son tour comme le « Père de la Seconde

³²⁰ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit..

³²¹ Cf Annexe 12.

Indépendance »³²². Le nouveau temps politique consécutif au retrait des troupes syriennes du Liban en avril 2005, à la reconfiguration des leaderships politiques du fait du retour des anciens leaders et partis, et à la polarisation progressive de la scène politique libanaise en deux blocs rivaux (2005-2006), se caractérise quant à lui par une autonomisation progressive et ponctuelle de certains leaderships religieux. L'action politique du Patriarche Sfeir est parfois critiquée, bien que le capital symbolique accumulé lors de son opposition à la tutelle syrienne protège son aura, et les récents positionnements de son successeur Béchara Raï, véhiculés par une forte médiatisation pendant les premières années de son mandat, ont pour conséquence de rendre la voix patriarcale moins audible et moins impactante. La crise ouverte entre le Mufti Qabbani et le Courant du Futur à partir de 2009 est une autre manifestation de cette autonomisation conjoncturelle de certains acteurs du champ religieux libanais. La bipolarisation relative du clergé chiite, longtemps partagée entre la *marja 'iyya* de Fadlallah et le C.S.I.C., s'érode suite à l'alliance opérée par les partis Amal et Hezbollah au sein du bloc dit du 8 mars, le corps religieux druze ayant quant à lui peu d'espace pour se positionner politiquement du fait du monopole communautaire jomblattiste, à peine contesté par le clan Arslan.

Fruit d'une histoire complexe, fluctuante et mouvementée, le positionnement politique des leaderships religieux libanais bénéficie donc d'une légitimité traditionnelle, du fait de son inscription dans un temps long, et de sa présence dans les représentations collectives et la praxis politique depuis la formation de l'État libanais. Mais pour admise qu'elle soit, cette implication politique s'appuie également sur des ressorts juridiques et légaux, permettant aux establishments religieux de se poser en instances de régulation politique et sociétale.

³²² Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

II — STRUCTURATION DES LEADERSHIPS RELIGIEUX ET ENCADREMENT DE LA SOCIÉTÉ

Section 1. Laïcité ou pluriconfessionnalisme ? L'establishement religieux entre distanciation du politique et encadrement sociétal

a) Le confessionnalisme juridique de la société libanaise, ou la gestion religieuse du droit

Le positionnement politique des leaderships religieux libanais repose en grande partie sur leur capacité à représenter leur communauté, à réclamer en leur nom. Si un panorama socio-historique nous permet de mettre en exergue le rôle permanent joué par les establishments religieux dans la gestion du politique, celui-ci ne saurait mettre en évidence la réalité de l'encadrement sociétal opéré par ces structures à la faveur du confessionnalisme en vigueur dans le pays. Cet encadrement sociétal s'opère à deux niveaux. À l'échelle nationale, la création juridique des différentes communautés religieuses et leur inscription dans l'ordre juridique national par la France en 1936, ainsi que la structuration juridique progressive de ces communautés au cours des années 1950-1960, instaure les rapports entre l'État central et les instances religieuses dans le pays. Ces rapports assurent la conservation des prérogatives juridiques communautaires dont l'État se porte garant, cristallisant une confessionnalisation du droit libanais, et permettant aux instances religieuses de gérer juridiquement leurs communautés respectives, à leur échelle. Cette structure binaire entre communautés juridiques et État garant contribue à faire des leaderships religieux libanais les véritables chefs de leurs communautés, au regard de la loi. Cet encadrement sociétal s'opère également par le biais de structures communautairement gérées, notamment l'école, dont l'absence d'homogénéisation entre ses différentes déclinaisons communautaires assure une consolidation des différents groupes confessionnels en entravant l'émergence d'une communauté civile nationale areligieuse, ou tout du moins laïque. Les rites ont enfin une dimension importante dans la cohésion et la routinisation du lien intracommunautaire.

Le verrouillage communautaire du droit libanais, ainsi que l'omniprésence du confessionnalisme dans les textes juridiques, consacrent dans la pratique la mainmise sociétale des

instances religieuses dépositaires de ce droit. Les différentes études consacrées à la formation et aux transformations du droit libanais en matière de statut personnel mettent en exergue la pluralité des systèmes juridiques cohabitant au Liban. Chaque communauté ayant ses propres règles, ses propres lois et ses propres tribunaux, tous les citoyens libanais ne sont pas soumis au même droit. Dès lors, comme le souligne Pierre Gannagé, la structure juridique libanaise est davantage fédérale que centralisée³²³. Ce fédéralisme est davantage personnel que territorial, puisqu'il s'exerce à l'échelle de l'individu par le biais de son rattachement communautaire, l'État n'ayant pas le monopole de la production normative. Nous avons précédemment explicité les différentes étapes ayant conduit à la reconnaissance des communautés en tant qu'entités juridiques³²⁴, mais il convient de porter un peu plus avant le regard sur les prérogatives accordées par l'État libanais à ces communautés et à leurs instances à la fois dans l'élaboration, la modification mais également l'application de ce droit, ainsi qu'au rôle dévolu à l'État libanais dans la garantie de ces prérogatives.

Les sources des droits communautaires en matière de statut personnel, ainsi que les prérogatives des différents tribunaux et leurs rapports aux Bureaux exécutifs libanais peuvent être analysés selon une dichotomie entre droits des communautés chrétiennes et israélite d'une part, et droit des communautés musulmanes de l'autre.

Les compétences des autorités confessionnelles des communautés chrétiennes et de la communauté israélite sont définies par la loi du 2 avril 1951 dont l'article premier stipule que « *cette loi a pour objet la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour toutes les communautés chrétiennes et la communauté juive, l'exécution de leurs jugements et le règlement des différends qui surgissent entre elles, ou entre elles et les autorités confessionnelles ou les juridictions civiles libanaises* »³²⁵. Les communautés concernées et juridiquement créées par cette loi sont les suivantes :

- la communauté chrétienne maronite
- la communauté grecque-orthodoxe
- la communauté grecque-catholique (melkite)
- la communauté arménienne-orthodoxe
- la communauté arménienne-catholique
- la communauté syriaque-orthodoxe
- la communauté syriaque-catholique

³²³ Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires, droit libanais et droits Proche Orientaux*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2001, p. 15.

³²⁴ Cf supra : Première Partie, I, Section 2.

³²⁵ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 111.

- la communauté assyro-chaldéenne
- la communauté chaldéenne
- la communauté chrétienne latine
- la communauté protestante
- la communauté juive

La loi de 1951 fixe également les compétences de ces instances communautaires en matière de statut personnel. Celui-ci est géré par les tribunaux confessionnels et conçu dans un sens extensif puisqu'il renvoie au droit de la famille en sa formation et sa gestion. Ceci concerne donc les fiançailles, le mariage, la filiation, l'adoption, la puissance paternelle, la garde des enfants, l'éducation, l'octroi et le versement des pensions alimentaires et la tutelle sur la personne et les biens des mineurs (articles 2 à 6). La loi organique confie également la gestion des biens religieux (*waqfs*) et des bâtiments religieux à la discrétion de ces instances communautaires. Le personnel religieux est également soumis au droit de sa propre communauté, notamment concernant les droits de succession et les héritages. Enfin, force est de constater que les règles relatives à l'exécution des jugements par les tribunaux religieux sont assurées par le Bureau exécutif, dont le rôle se limite à arbitrer les éventuels conflits de compétences lors des jugements rendus par les instances juridiques confessionnelles envers des ressortissants de communautés différentes, et veiller à ce que ces mêmes jugements ne contreviennent pas l'ordre public (articles 22 à 31)³²⁶.

Concernant les lois internes à chaque communauté, celles-ci trouvent leur source dans un héritage historique, et sont héritées des coutumes et traditions propres à chaque confession. On constate ainsi le poids de l'empreinte de l'Église de Constantinople, à laquelle les communautés grecque-orthodoxe et grecque-catholique étaient rattachées, dans la conception du droit de ces deux communautés. Le rattachement d'une partie des grecs-orthodoxes au Saint-Siège, contribuera à l'octroi par le Pape Benoît XV de l'encyclique *Demandatam* en 1743, adressée aux autorités administratives et juridiques de la communauté. L'Église grecque-catholique développe, quant à elle, sa législation « *en communion avec les Églises byzantines par les apports de ses divers conciles tenus, depuis, en Syrie et en Palestine* »³²⁷. Le Patriarcat d'Antioche a, quant à lui, marqué la conception du droit des communautés syriaques. Les origines du droit maronite sont quant à elles plus obscures, ce droit s'étant édifié au fil des différents conciles, comme le Concile National du Mont-Liban, qui se tint au Monastère de Notre-Dame de Louaizeh (dans le Kesrouan) en 1736. Les communautés chaldéenne et assyro-chaldéenne voient leur législation interne forgée selon les canons des anciens conciles antérieurs à celui de Constantinople de 381, et également selon les

³²⁶ *Ibid.*, p. 113.

³²⁷ *Ibid.*, p. 114.

écrits apostoliques. Les sources du droit des Églises arménienne-orthodoxe et arménienne-catholique sont rattachées à la fois aux Églises d'Orient mais également aux enseignements des fondateurs de l'église arménienne, et plus particulièrement ceux de Saint Grégoire l'Illuminateur. Quant à la communauté juive, sa loi est d'inspiration talmudique. Dans son étude du Liban constitutionnel et de sa formation, Edmond Rabbath souligne que les communautés chrétiennes et juive ont chacune présenté un code du statut personnel fixant la gestion interne et communautaire de ce dernier. Force est de constater que ces différents codes ne furent pas entérinés par le Bureau exécutif libanais, ce qui n'a pas empêché sa mise en application depuis 1951³²⁸. Enfin, notons également la clarification du droit de ces différentes communautés en matière de succession, clarification entreprise par la loi du 23 juin 1959, s'inspirant notamment des législations successorales occidentales, et rompant avec la pratique du droit alors en vigueur, hérité de l'Empire ottoman, et spécifiques aux populations *dhimmis*³²⁹.

La dynamique aboutissant à la formation du droit des communautés musulmanes diffère en ce que ces dernières ne se sont « communautarisées » qu'à la chute de l'Empire ottoman. L'islam étant religion d'État au sein de l'Empire, les ressortissants des communautés musulmanes sont assujettis au droit émanant de la Sublime Porte. Si cela fait sens pour les sunnites, il convient néanmoins de souligner que les membres des communautés chiite, druze, alaouite et ismaélienne, bien que regroupés en communautés de fait, sont assimilés à la majorité musulmane sunnite, et n'ont accès à aucune reconnaissance juridique propre, contrairement aux communautés chrétiennes et juive. Ce n'est qu'à la formation du Grand Liban, que l'islam se communautarise et se morcelle progressivement en différents groupes confessionnels, dont les droits se spécifient les uns par rapport aux autres. La loi organique organisant la communauté sunnite, et par extension les autres communautés musulmanes, est le décret législatif numéro 18 du 13 janvier 1955. Même après la séparation statutaire et juridique des autres communautés chiite et druze notamment, cette même loi demeure le principal code régissant les divers aspects religieux, financiers et administratifs de la communauté sunnite. Cette dernière est également autonome dans la gestion des *waqfs* ainsi que dans leur administration. La loi 1955 organise également la hiérarchie religieuse au sein de la communauté, l'autorité communautaire étant unifiée et incarnée par le Mufti de la République libanaise, chef religieux des musulmans selon l'article 2. Mais la prérogative la plus exorbitante, comme le souligne Edmond Rabbath, est celle accordée à l'organe communautaire compétent par la loi du 28 mai 1956, insérée dans le décret législatif de 1955, et qui attribue au Conseil islamique la

³²⁸ *Ibid.*, pp. 119-120.

³²⁹ Ce terme juridique spécifique au droit musulman, désigne les citoyens non musulmans, résidant en « terre d'islam ».

possibilité d'amender la loi libanaise comme bon lui semble au sein de la communauté sunnite, consacrant ainsi la souveraineté législative communautaire :

« [...] Le Conseil islamique a le droit de réviser la totalité des dispositions du décret législatif susvisé et de modifier ce qui lui en paraîtra nécessaire, en vue de réaliser son but fondamental. Les décisions en ce sens, ainsi qu'en tout ce qui concerne l'iftâ' (avis religieux officiels), l'organisation de la communauté religieuse et l'administration de ses wakfs sont exécutoires par elles-mêmes, à condition qu'elles ne soient pas incompatibles avec les lois touchant à l'ordre public »³³⁰

Ici encore, le corps législatif étatique se cantonne à son rôle de garde-fou et de garant de l'ordre public auquel les lois amendées et les décisions juridiques des tribunaux communautaires ne doivent pas contrevenir. À l'instar des communautés chrétiennes et israélite, les droits de successions et l'héritage des personnalités religieuses sont également gérés par les instances communautaires. Le droit musulman sunnite en matière de statut personnel est, quant à lui, hérité de la période ottomane et plus spécifiquement du Code ottoman de la famille de 1917³³¹.

La communauté chiite voit son existence juridiquement reconnue sous le mandat français, pour la première fois en vertu de l'arrêté numéro 3503 du 27 janvier 1926, qui la reconnaît en tant que communauté autonome disposant de ses propres tribunaux. Toutefois, la communauté chiite est reconnue comme groupe particulier dès la publication et mise en vigueur du Règlement organique ottoman de 1861, organisant la répartition des sièges au sein du Conseil administratif du Mont-Liban. Les chiites se voient alors attribuer un nombre de sièges aux côtés des communautés maronite, grecque-orthodoxe et grecque-catholique, druze et sunnite de la *moutassarifiyya*. En revanche, force est de constater qu'aucune reconnaissance ne leur est accordée au sein des gouvernorats de Beyrouth ou de Damas, le pouvoir ottoman percevant les chiites comme des hérétiques de l'islam. Comme nous l'avons précédemment expliqué, il faut attendre la loi 72/67 du 19 décembre 1967 pour que les chiites soient organisés en communauté séparée³³². Cette loi accorde alors également la gestion des *wakfs* à la communauté chiite sur le modèle sunnite, et l'autorité communautaire est souveraine. La même prérogative exorbitante est accordée aux autorités législatives communautaires chiites pour l'amendement des lois, conformément à l'article 31 de la loi de 1967 :

« À l'exception des articles 1, 2, 3, 4 de cette loi, et sans préjudice de l'article 26 de celle-ci, les deux Commissions, juridique et exécutive, ont le droit, conjointement, de réviser ses dispositions et de modifier ce qui lui en paraîtra nécessaire, en vue de réaliser son but fondamental. Leur décision en ce sens, ainsi qu'en tout ce qui concerne les affaires religieuses de la communauté et

³³⁰ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 126. Traduction de l'auteur.

³³¹ Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2008, pp. 64-165.

³³² Cf supra : Première Partie, I, Section 2.

*l'administration de ses waqfs, sont exécutoires par elles-mêmes, à condition qu'elles ne soient pas incompatibles avec les lois touchant à l'ordre public. »*³³³

Les ressortissants de la communauté druze présents dans les gouvernorats de Beyrouth et de Damas sont également assimilés à la majorité sunnite, et dépendent également de ses tribunaux pendant la période ottomane. Malgré la reconnaissance de leur statut lors de la division du Mont-Liban en deux *caïmacamats* maronite et druze, cette dernière communauté ne bénéficiait d'aucun statut particulier en dehors du Mont-Liban. Le rattachement des druzes à la majorité sunnite sous mandat français est cependant le fait d'une solidarisation des premiers aux seconds³³⁴. Le mouvement de communautarisation du Liban, initié dès 1936, puis poursuivi par l'adoption de la loi de 1955, touche également la communauté druze, qui acquiert sa reconnaissance en tant que communauté autonome avant les chiites, par les lois du 13 juillet 1962. Encore une fois, l'autogestion des biens religieux est accordée, les affaires religieuses sont également l'affaire des tribunaux confessionnels, et l'administration communautaire est organisée selon les principes de collégialité et de dualité présidentielle internes au groupe :

*« La communauté druze est indépendante en ses affaires religieuses, ses waqfs et ses institutions de bienfaisance ; elle en assume elle-même l'organisation et l'administration, en conformité de ses règles spirituelles et des privilèges confessionnels, ainsi que des règlements et des lois qui en dérivent par l'intermédiaire de représentants, choisis parmi ceux de ses fils qui sont connus pour leur autorité et leur compétence. »*³³⁵

Chaque communauté musulmane est donc libre de construire son propre droit, puisant ses sources dans les traditions et coutumes confessionnelles, l'héritage ottoman ou le droit musulman. Ainsi, si le droit hanéfite caractérise les juridictions charaïques sunnites, la communauté chiite construit son droit selon les principes de l'école ja'farite, sur le modèle iranien, le droit en vigueur au sein de la communauté druze est le fruit des traditions et coutumes internes, ainsi que d'une jurisprudence communautaire³³⁶.

Les communautés musulmanes et non-musulmanes disposent chacune de leurs propres juridictions, seules compétentes en matière de statut personnel à la fin des années 1960, la communauté chiite étant la dernière en date à s'autonomiser juridiquement. L'équilibre intercommunautaire est assuré à la fois par l'autonomie juridique et législative dont bénéficie la plupart des autorités confessionnelles, et par la distance prise par l'État central libanais vis-à-vis de

³³³ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 131. Traduction de l'auteur.

³³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³³⁵ *Id.*. Traduction de l'auteur.

³³⁶ Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., pp. 164-165.

chacune des communautés. Cet équilibre est souligné par Faïza Tobich : « *La Constitution libanaise ne confère à aucune communauté une prédominance par rapport aux autres. L'État maintient son indépendance à l'égard des communautés dont il doit assurer la coexistence au sein de la nation. Conscientes de cet état de fait, les communautés ont rendu l'État seul dépositaire de l'autorité civile. Concrètement, elles ont consenti à ce que les attributions qu'elles exercent dans le domaine du statut personnel soient fixées limitativement dans les textes libanais* »³³⁷. Néanmoins, ce rapport à l'État ne s'inscrit pas de la même manière pour les communautés musulmanes et chrétiennes. Si l'autonomie est de mise pour les instances chrétiennes, leurs homologues musulmans délèguent néanmoins une partie de leurs prérogatives à l'État central. Les juges musulmans sont donc rattachés au Ministère de la Justice, qui abrite ainsi une partie des instances judiciaires des communautés musulmanes. Théoriquement fonctionnaires d'État, rémunérés par l'État libanais, les juges musulmans sont en principe soumis au contrôle des instances étatiques. Le droit musulman demeure néanmoins extérieur à ces instances dans sa conception et son application : « *Le rôle de l'État se limite à l'examen de leur compétence, au moment de l'exécution de leurs décisions. Les droits de ces communautés sont ainsi autonomes, et n'appartiennent pas directement au système juridique étatique* »³³⁸. Cette conception utilitariste du rôle dévolu aux instances étatiques est renforcée par son incapacité de fait à légiférer à l'extérieur du cadre juridique fixé par le droit musulman. En dehors d'une mise à disposition de ses structures administratives à destination des juges des communautés musulmanes, l'État demeure donc en marge de la conception et de la pratique du droit de ces communautés, même s'il garde un certain droit de regard sur l'organisation et le budget attribué aux tribunaux islamiques, comme le souligne Edmond Rabbath³³⁹. Enfin, il convient de souligner également les défaillances et les conflits de compétences résultant de ce fédéralisme juridique, chaque Libanais n'étant pas soumis aux mêmes règles de droit que son voisin³⁴⁰. Néanmoins, cette atomisation du droit libanais en matière de statut personnel, l'autonomie juridique accordée aux communautés, ainsi que l'attachement des instances confessionnelles aux normes de droit qui leur sont propres, contribuent à terme à favoriser une véritable cristallisation des positionnements des élites, notamment religieuses, quant à la préservation d'un *statu quo* garantissant leur autonomie de gestion sociétale, et dont les débats autour de la question du mariage ou de l'éducation sont les révélateurs les plus explicites.

³³⁷ *Ibid.*, p. 171. Cf également Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, op. cit..

³³⁸ Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., p. 172.

³³⁹ Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 137.

³⁴⁰ Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., p. 164. Cf également sur ce sujet : Basile BASILE, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban*, Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1993, 487 p..

b) Mariage civil et éducation : deux exemples d'encadrement sociétal des instances religieuses

L'encadrement de la société par les instances religieuses libanaises est donc consacré dans les textes et contribue à assurer la cohésion communautaire au détriment de la construction d'un sentiment national. Ces instances demeurent soucieuses de préserver cet ordre communautaire normé, rendu possible par la préservation de leurs prérogatives. Si ce communautarisme sociétal a vocation à être aboli dans les textes, la pratique et le poids du consociativisme contribuent à routiniser cette pratique coutumière³⁴¹. Cette pratique est encouragée par la conception qu'ont les chefs communautaires du confessionnalisme sociétal et politique, celle-ci étant intimement liée à la sauvegarde de l'identité du groupe confessionnel, via l'exercice d'un pouvoir judiciaire et, le cas échéant, politique. Le militantisme des communautés anciennement perçues comme dissidentes de l'islam majoritaire sunnite sous l'Empire ottoman dès les années du mandat français, pour leur reconnaissance formelle en tant que communautés séparées, illustre cette importance accordée à l'indépendance juridique : « *Les Chiites, les Druzes, les Alaouites (ou Ansarieh), les Ismaéliens et même les Yézidis en Syrie demandent leur émancipation en matière de statut personnel et leur autonomie religieuse. [...] Au Liban, l'adoption de la Constitution libanaise (1926), dont l'article 95 prévoit la répartition communautaire des emplois publics et des postes gouvernementaux, encourage les communautés non sunnites à chercher la consécration de leur statut organique séparé et à se rapprocher du centre du pouvoir politique : les communautés « dissidentes » veulent désormais se rendre visibles dans la capitale* »³⁴². Ce militantisme s'exprime notamment à travers la publication le 5 août 1940 d'une lettre de trente *ulémas* chiites demandant la nomination du *sayyid* Abd Al Hussein Charafeddine au poste de Mufti général des chiites pour la République libanaise, jouissant d'un statut similaire au Mufti de la République, sunnite³⁴³. La structuration des différentes communautés jusqu'à la fin des années 1960 ainsi que l'attribution de leurs prérogatives juridiques a pour effet d'inscrire leurs identités respectives dans une réalité légale et constitutionnelle. Les principes et valeurs régissant chaque groupe confessionnel sont alors cristallisés car transposés dans le cadre institutionnel, permettant ainsi « *l'effet de consécration* » du social décrit par Pierre Bourdieu, transformant ainsi l'*ethos* en tant que « *système de schèmes implicites d'action et*

³⁴¹ Il convient de préciser ici qu'aussi bien le Pacte National conclu entre Khoury et Solh que l'article 95 de la Constitution de 1926 (convenant d'une répartition communautaire des postes administratifs, cf Annexe 13) ou le Document d'Entente National donnant naissance à ce qu'il est convenu de nommer la Deuxième République libanaise, prévoient à terme l'abolition du confessionnalisme. Davantage que les textes juridiques, ou les accords officiels ou officieux, c'est la praxis politique et les stratégies des acteurs politiques mais également religieux, qui constituent le véritable frein à la déconfessionnalisation du système politique libanais et de la société.

³⁴² Nadine MÉOUCHY, « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939) : raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, La Découverte, Paris, 2006, p. 371.

³⁴³ *Id.*

d'appréhension » du monde, en *étique*, c'est-à-dire en « *ensemble systématisé et rationalisé de normes explicites* »³⁴⁴. Ce processus contribue à ériger en normes de droit les règles religieuses par lesquelles le groupe se définit et permet de transposer l'identité collective, construite historiquement au moyen d'un rassemblement autour des instances communautaires, dans le cadre institutionnel de l'État moderne sans que cette identité ne s'en trouve érodée. Ce processus d'adaptation repose donc sur la définition, puis la conservation et la défense des prérogatives communautaires assurant leur indépendance vis-à-vis de l'État central, quitte à contribuer à l'effritement des prérogatives législatives et judiciaires de ce dernier. En définitive, la défense de la mainmise des différentes instances communautaires en matière de gestion des statuts personnels s'apparente à une défense de l'identité même du groupe au sein d'un État libanais multiconfessionnel. La dynamique de survie (perçue comme telle) prime alors sur la dynamique de réforme.

Ainsi, en matière de statut personnel, force est de constater la volonté des instances religieuses à limiter voire empêcher toute entreprise de réforme ou d'unification du droit entre les communautés, ainsi que l'émergence d'une communauté civile, initialement prévue par l'arrêté 60 du 13 mars 1936, prélude à l'émergence d'un « *espace de laïcité relative* »³⁴⁵. Ces réformes sont perçues comme une atteinte à l'homogénéité et l'identité propre des communautés, celles-ci reposant en grande partie sur la pratique d'un droit construit par une histoire et des traditions propres au groupe. Ainsi, comme le souligne Daniel Meier, si l'article 9 de la Constitution libanaise³⁴⁶ garantit la liberté de conscience et le respect par l'État de toutes les confessions, mais également de leurs statuts personnels, cette liberté « *semble donc s'arrêter à la possibilité de ne pas croire ou, en tout cas, de vivre hors du classement communautaire* »³⁴⁷, autrement dit, s'il est possible d'appartenir à n'importe quelle des dix-sept communautés, il est en revanche impossible, en principe, de n'appartenir à aucune d'entre elle, et de se placer hors du jeu communautaire.

Le rôle des leaderships religieux en tant qu'instances de conservation est particulièrement visible dans le cas des débats entourant la question du mariage civil. En corrélation avec le projet de reconnaissance d'une communauté civile dès le mandat français, conformément à l'idéal laïc de la

³⁴⁴ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Numéro 12-3, 1971, p. 310.

³⁴⁵ Cf Aïda KANAFANI-ZAHAR, « Pluralisme relationnel entre les chrétiens et les musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de laïcité relative », in *Archives de Sciences sociales des religions*, Numéro 109, Janvier 2000, pp. 119-145.

³⁴⁶ Cf Annexe 13.

³⁴⁷ Daniel MEIER, *Mariages et identité nationale au Liban : les relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf 1989-2005*, Karthala, Paris, 2008, p. 16.

métropole³⁴⁸, la puissance mandataire tente à plusieurs reprises de favoriser l'émergence d'un mariage civil, illustrant le « *souci d'étendre l'influence séculière de la France* », le mariage civil étant une « *œuvre de la Convention* »³⁴⁹. C'est ainsi qu'Émile Eddé, Président de la République de 1936 à 1941, tenta d'instaurer un mariage non religieux, mais également le député grec-catholique de Beyrouth Gabriel Khabbaz et l'avocat Aziz Al Hachem³⁵⁰. Diverses personnalités issues du monde du droit, ou du monde politique (dont Raymond Eddé, fils de l'ancien président et chef du Bloc National) renouvellent ces tentatives dans la période post-indépendance (en 1951, notamment), souvent en réaction à la formation juridique des différentes communautés et à l'octroi de leurs prérogatives juridiques, dont nous avons précédemment dressé un rapide panorama. Karam Karam évoque également l'initiative du Parti Démocratique en 1972, le projet du Parti Laïque Démocratique de 1981 et le projet du P.S.N.S. de 1997³⁵¹. Les deux tentatives les plus récentes ont lieu en 1998 et 2013, et se heurtent toutes deux à l'opposition farouche des establishments religieux et en particulier musulmans. Le projet de 1998 revêt une dimension particulière en ce sens qu'il est porté par le Président de la République Elisa Hraoui. L'initiative provient néanmoins de la société civile, et de l'élaboration d'un texte par l'association du Mouvement pour le Droit des Gens (*Haraqat Houqouq An-Nâs*) s'inspirant des trois précédents projets de 1972, 1981 et 1997³⁵². La campagne en faveur du mariage civil est portée par le militantisme du Rassemblement pour le Mariage Civil (R.M.C.) ravivant ainsi un débat récurrent au sein de la société libanaise. L'offensive se déploie sur deux fronts. La société civile se mobilise, à la fois le R.M.C., mais également les mouvements estudiantins et certains partis politiques, notamment le P.S.P., le P.S.N.S., le Parti Communiste, le Mouvement Amal, le C.P.L. alors clandestin, ou encore le Parti Démocratique³⁵³. La phase de campagne, s'étendant d'avril 1998 à avril 1999, permet aux mouvements de rassembler 55 000 signatures en faveur du projet. Le Mouvement pour les Droits Humains (M.D.H.) entame quant à lui une deuxième phase de campagne à partir d'avril 1998, soutenue par des particuliers, des juges et des avocats, ainsi que des artistes. Ces divers mouvements soutiennent qu'un projet de mariage civil permet à terme de consolider une société qui serait alors moins menacée par le danger d'un éclatement sociétal et d'une guerre civile à terme. Les arguments juridiques sont également avancés, car le projet ambitionne de pallier la pratique des mariages contractés civilement à

³⁴⁸ Cf à ce propos l'article de Randi Deguilhem, illustrant à travers l'exemple de la Mission Laïque Française (M.L.F.) pendant le mandat français en Syrie, les difficultés d'importation d'une idéologie forgée par l'Histoire française dans un cadre pluricommunautaire : Randi DEGUILHEM, « Exporter la laïcité républicaine : la Mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel », in Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, La Découverte, Paris, 2006, pp. 383-399.

³⁴⁹ Aïda KANAFANI-ZAHAR, « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des *Tanzîmât* et des réformes mandataires », in Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 440.

³⁵⁰ *Id.*

³⁵¹ Karam KARAM, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, Khartala-IREMAM, 2006, p. 183.

³⁵² Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., pp. 175-176.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 176-177.

l'étranger, et reconnus au Liban, évitant ainsi le recours permanent des juges libanais à une loi étrangère pour la reconnaissance de ces unions, ce qui serait à la fois un gain pour la souveraineté juridique libanaise et permettrait à terme une déconfessionnalisation progressive des mentalités³⁵⁴. Dans l'arène politique, le projet est porté par le Président Hraoui, ouvertement favorable à l'instauration d'une union civile facultative depuis son discours du 21 novembre 1996 et ses prises de positions publiques du mois de janvier 1997³⁵⁵. Les associations en faveur de ce projet d'union civil bénéficient donc d'un relais politique de poids. Toutefois, ces campagnes voient croître l'opposition entre le Président de la République et les instances religieuses, chrétiennes³⁵⁶ et musulmanes. Alors que le Président présente le projet de loi au Conseil des ministres le 18 avril 1998, son adoption par ce dernier provoque une réaction massive des autorités religieuses, avec une intensité variable. Côté maronite, la réaction s'opère par le biais de déclarations patriarcales dans la presse nationale :

« [Le sujet du mariage civil facultatif] est une question qui est aussi ancienne que nouvelle. Elle s'était déjà posée, il y a environ quarante ans. Les avocats qui réclamaient ce projet avaient observé une grève générale, mais le projet n'avait pas pris forme. En général, seuls ceux qui ne croient pas dans l'Église, le Coran ou l'islam, réclament le mariage civil. Or nous prônons la liberté de croyance et, d'une manière générale, l'Église catholique ainsi que les autres Églises – à ma connaissance – ne s'y opposent pas, si ceux qui sont désireux d'exercer ce droit ne sont pas croyants. Mais, au Liban, le problème prend un aspect différent. Si nos frères musulmans rejettent le mariage civil, les chrétiens ne peuvent l'admettre non plus, par soucis d'équité. [...] Bkerké n'est pas contre [ce projet de loi], mais n'est pas pour non plus »³⁵⁷.

Le ton diplomatique du prélat maronite est toutefois renforcé par les déclarations plus fermes de l'évêque de Byblos, Monseigneur Béchara Raï : *« il serait intolérable d'instaurer une législation qui serait au-dessus de la législation divine, pour permettre à des non croyants de vivre dans une anarchie morale »³⁵⁸*. Force est de constater, malgré la prise de position plutôt explicite de Bkerké, la manière dont le Patriarcat « renvoie la balle » dans le camp des instances musulmanes, sous couvert « d'alibi communautaire ». Ces dernières font part de leur opposition de manière beaucoup plus virulente. Le Mufti Qabbani se fait alors le principal avocat de l'opposition à ce projet de loi,

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 178.

³⁵⁵ Prises de positions ayant déjà suscité l'ire des instances religieuses, cf Karam KARAM, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, op. cit., p. 183.

³⁵⁶ Le Président Hraoui n'est alors pas en très bon termes avec le Patriarche maronite Nasrallah Sfeir.

³⁵⁷ Cité in Antoine SAAD, *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 2 : 1992-2000*, Tout l'Orient, Jounieh, 2015, p. 382.

³⁵⁸ Cité in Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., p. 179.

en soutenant que « *les limites sont les limites de la religion et de la famille, si ces limites sont violées, on ne peut rester les mains croisées [...]* le mariage facultatif rend l'interdit licite et interdit le halâl »³⁵⁹. Le ton est également menaçant du côté du Conseil chiite qui publie un communiqué dénonçant la laïcité et l'athéisme comme la source principale des maux du monde, privant l'homme de « *ses valeurs et de sa dignité* »³⁶⁰. Cette opposition est également partagée par les leaderships religieux druzes et par les associations et comités islamiques qui mobilisent alors en masse à Beyrouth et à Tripoli, amenant le Ministère de l'Intérieur à décréter l'arrêt de toute manifestation³⁶¹. L'écho favorable de l'opposition auprès des leaderships politiques, en particulier sunnites, entraîne l'abandon de ce projet avant même qu'il ne soit discuté : ayant voté contre lors de la soumission du projet au Conseil des ministres, le Premier ministre Rafic Hariri refuse de signer le projet et de le transmettre au Parlement, malgré son adoption par l'exécutif. La mobilisation pour l'instauration d'une union civile demeure néanmoins : en avril 1999, le R.M.C. prépare un nouveau projet de loi pour le présenter au Parlement, ce qui n'est fait qu'en mars 2002. Le projet, malgré la signature et le soutien d'une dizaine de députés, ne sera jamais à l'ordre du jour des sessions parlementaires³⁶². Un regain de vigueur est observable lors des manifestations du Printemps de Beyrouth en mars 2005, notamment sous l'impulsion (pourtant paradoxale) de l'évêque grec-catholique de Beyrouth Monseigneur Grégoire Haddad³⁶³. Mais il faut attendre l'année 2013, pour que le débat entourant la possibilité d'un mariage civil revienne sur le devant de la scène. En effet, en novembre 2012, profitant de l'opacité de la législation libanaise en matière de statut personnel, un couple de Libanais décide de s'unir civilement sur le territoire national en vertu des stipulations de l'arrêté 60 de 1936. Khouloud Soukkarieh et Nidal Darwich, respectivement de confession chiite et sunnite, veulent alors faire reconnaître leur mariage auprès du Ministère de l'Intérieur. Or, celui-ci décide en janvier 2013 d'invalidier le mariage, arguant du fait que celui-ci ne saurait se soustraire à l'autorité des juridictions religieuses³⁶⁴. L'affaire se politise alors, lorsque le Président de la République Michel Sleiman publie un message de félicitations aux jeunes mariés sur son compte Facebook, se positionnant alors ouvertement pour une union civile, et sondant alors l'avis de la blogosphère : « *Je pense que nous devons travailler à une loi autorisant le mariage civil. C'est une étape importante pour éradiquer le communautarisme et renforcer notre unité nationale. Qu'en pensez-vous ?* ».

³⁵⁹ Cité in *id.*

³⁶⁰ *Id.*

³⁶¹ Cf Karam KARAM, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, op. cit., p. 184.

³⁶² *Ibid.*, p. 185.

³⁶³ Connus pour ses positions progressistes, Monseigneur Haddad est habitué au militantisme et à la défense des causes populaires, ce qui lui a valu son surnom d'« évêque rouge ».

³⁶⁴ Sur le déroulement de cette affaire cf les articles d'informations disponibles sur France 24 : <http://www.france24.com/fr/20130204-liban-societe-religion-mariage-civil-communaute-politique>, consulté le 29/03/17 ; *La Croix* : http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Le-Liban-envisage-d-autoriser-le-mariage-civil-NP_-2013-01-22-902308, consulté le 29/03/17.

Cette politisation entraîne une nouvelle levée de bouclier de la part des autorités religieuses, à nouveau emmenée par Dar al Fatwa, conditionnée cette fois-ci par la reconfiguration des alliances entre personnels politiques et religieux sunnites. En effet, le cabinet présidé par Nagib Mikati ne rassemble aucune des personnalités du Bloc du 14 mars et le Premier ministre sunnite lui-même est sous le feu des critiques lui reprochant une trop grande complaisance vis-à-vis du Hezbollah. Le Mufti Qabbani est quant à lui en plein affrontement, à peine larvé, avec les ténors du Courant du Futur depuis les révélations d'affairisme ayant éclaté au grand jour en 2009. Cet environnement politique tendu au sein même des leaderships sunnites, ainsi que l'alliance conjoncturelle opérée par Mikati et le Mufti de la République afin de faire front face au Moustaqbal, expliquent, en partie, à la fois les réticences du Premier ministre quant à l'introduction d'un projet de loi sur le mariage civil³⁶⁵, mais également la virulence de la réaction du Mufti de la République qui menace alors d'anathème quiconque contracterait un mariage en dehors des règles juridiques communautaires. Cette menace concerne également les politiques et législateurs se positionnant pour le mariage civil ou acceptant d'en contracter un : « *tout dirigeant sunnite au sein des pouvoirs exécutifs et législatifs qui approuvera le mariage civil [...] ne pourra être enterré dans un cimetière musulman* »³⁶⁶. Ces déclarations provoquent alors un véritable tollé sur les réseaux sociaux et dans la classe politique sunnite, notamment de la part de Saad Hariri³⁶⁷. Le Mufti Qabbani demeure néanmoins campé sur ses positions, en invoquant l'autorité de Dar al Fatwa afin de clore tout débat sur ce sujet : « *La fatwa est simple et claire* », répond-il aux questions récurrentes des journalistes du quotidien *Al Akhbar* (réputé proche du Bloc du 8 mars), désireux de connaître les raisons de la virulence des propos du dignitaire sunnite³⁶⁸. Force est de constater, à la suite d'Aïda Kanafani-Zahar³⁶⁹, que ce militantisme est toutefois plus catégorique du côté des instances musulmanes, désireuses de conserver leurs prérogatives et de ne pas se laisser happer par un État « civil » dont elles sont d'ors et déjà tributaires budgétairement. Ainsi, aussi bien en 1998 qu'en 2013, les instances religieuses des diverses communautés ont agi en instances de conservation, désireuses de ne pas céder les prérogatives leur permettant de cristalliser la réalité législative des communautés. Jouant sur des registres différents, plus ou

³⁶⁵ En réponse aux déclarations présidentielles sur la blogosphère, Nagib Mikati déclarera sur son compte Tweeter ne pas croire que « *la question du mariage civil puisse être réglée du haut vers le bas* », invoquant la nécessité d'un consensus de la part de l'ensemble des acteurs politiques, religieux et civils libanais, et d'un changement préalable des « *mentalités* » dans la société.

³⁶⁶ Citation publiée sur le site internet de Dar al Fatwa, et relayée par les médias. Cf également France 24 : <http://www.france24.com/fr/20130204-liban-societe-religion-mariage-civil-communautaire-politique>, consulté le 29/03/17.

³⁶⁷ « *Il y a eu un moment qui a eu trait au mariage civil, avec un tôle classique des communautaires de tous bords. Et le Mufti prend position et quelque part menace quasiment d'inquisition. Et la réponse de Saad Hariri a été cinglante contre le Mufti* ». Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

³⁶⁸ « Mufti on Civil Marriage: "The Fatwa is Plain and Clear" », *Al Akhbar*, 30 janvier 2013.

³⁶⁹ Aïda KANAFANI-ZAHAR, « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des *Tanzîmât* et des réformes mandataires », in Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 442.

moins diplomatiques, la stratégie suivie est la même du côté chrétien que du côté musulman, il s'agit d'associer la contraction d'un mariage civil à une exclusion de la communauté, du groupe d'appartenance, et à l'entrée dans un *no man's land* juridique, menaçant l'identité même du citoyen libanais. Ainsi, ces instances religieuses agissent en système dès qu'il s'agit de conserver le statu quo du confessionnalisme sociétal et politique, source de leur pouvoir. Nous sommes ici tentés de reprendre les propos de Pierre Bourdieu qui, citant lui-même les analyses marxistes et wébériennes qui ici s'accordent, affirme que « *la religion remplit une fonction de conservation de l'ordre social contribuant, pour parler son langage même, à la « légitimation » du pouvoir des « dominants » et à la « domestication des dominés »* »³⁷⁰. S'il convient de nuancer quelque peu la dimension marxisante de l'analyse bourdieusienne, force est de constater la mainmise exercée par les establishments religieux sur l'ordre social et juridique au Liban. Le communautarisme dominant permet à ces leaderships communautaires de bénéficier de canaux efficaces pour le contrôle du statu quo confessionnel cristallisant l'influence des chefs religieux et consacrant davantage leur légitimité légale-rationnelle, pour reprendre les canons wébériens, bien que contestée. Comme le souligne Faïza Tobich, « *ce sont en effet les communautés religieuses qui forment la base de l'ordre public et le domaine des statuts personnels n'est pas épargné tout au contraire : il est absorbé par la communauté, et devient un domaine réservé dans lequel l'appareil étatique ne peut pénétrer sans éveiller des crises identitaires. La complexité réside également dans le fait que chaque communauté religieuse développe, à travers ses autorités religieuses, ses propres réseaux d'allégeances, de solidarités et de stratégies identitaires. [...] Ainsi, toute disposition juridique, toute décision politique est conditionnée par l'accord des autorités religieuses, protectrices de l'ordre familial et gardiennes de l'ordre public, qui se positionnent entre le citoyen et l'État et empêchent ainsi le déroulement d'un jeu démocratique normal* »³⁷¹. Cette dynamique a des répercussions sur les positionnements des leaders politiques et leurs stratégies. Les chefs religieux étant les gardiens de l'ordre juridique et de la conservation des acquis communautaires, ils ont un droit de regard, voire un pouvoir d'orientation des actions des *zu'amâ'* dans le domaine législatif. Le *za'im* se sent donc davantage responsable devant les leaders de sa communauté que devant l'ensemble des citoyens libanais. Ceci illustre en partie l'attitude du clan Hariri, père et fils, et leurs reculs respectifs sur le dossier du mariage civil en 1998 pour l'un, et 2013 pour l'autre. L'exemple du débat autour du projet de loi pour une union maritale civile confirme que si blocage il y a au Liban, celui-ci est davantage d'ordre sociétal que juridique, du fait de l'obstruction des leaderships religieux, contraignant jusqu'aux leaders politiques. Pour reprendre à nouveau l'analyse de Tobich, « *la logique du système entraîne le candidat [politique] à vouloir prouver qu'il est un bon représentant*

³⁷⁰ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, op. cit., p. 300.

³⁷¹ Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes*, op. cit., p. 181.

*de sa communauté ; il n'est pas amené à se soucier d'être le représentant de la nation toute entière mais cherche plutôt à se conformer aux canons rigides de l'identité de sa communauté »*³⁷², contribuant ainsi, sciemment ou non, à la perpétuation de l'ordre communautaire consociatif, et entravant toute émergence d'un nationalisme libanais transcendant les particularismes communautaires et caractérisé par un lien direct entre l'État civil et la société.

Cet encadrement sociétal des structures religieuses s'opère également par le biais de l'éducation, et de la formation des identités de la jeune génération, en la conditionnant par une Histoire faite de silences, voire de réécritures, propice à la construction d'un habitus communautaire, et dont l'exemple des programmes d'Histoire constitue l'illustration la plus éloquente. Le Liban en tant qu'entité territoriale et constitutionnelle étant une nation jeune, l'émergence d'un secteur éducatif public, sous égide de l'État, est somme toute assez récente. En effet, sous la période mamelouk puis sous l'ère ottomane, l'activité d'éducation est assumée par les ordres cléricaux et les cheikhs musulmans. La mainmise des structures religieuses sur l'enseignement est alors exclusive, et seules les familles aisées recourent aux services de précepteurs particuliers pour leurs enfants³⁷³. Ce mode d'organisation s'accroît avec l'activité de missions chrétiennes au XVII^{ème} siècle. Ainsi, des missionnaires principalement jésuites, mais également lazaristes ou capucins, entreprennent l'ouverture d'écoles, avec l'autorisation des autorités de la Sublime Porte à partir de XIX^{ème} siècle. Les écoles au Liban sont donc initialement libres, gérées par les structures religieuses, et ne sont ni dirigées ni contrôlées par les instances étatiques, comme le souligne Hassan Quobeisy : « *Chaque groupe gère ses propres affaires éducatives, ce qui a donné naissance à une tradition où chaque communauté s'occupait de dispenser à ses enfants un enseignement comme elle voulait et là où elle voulait* »³⁷⁴. La loi relative à l'enseignement promulguée en 1869 par le pouvoir ottoman contribue à cristalliser cette situation en opérant la distinction entre établissements privés gérés par les autorités communautaires, et établissements publics, sous l'autorité de la Sublime Porte, et dispensant un enseignement en langue turque, ce qui achève paradoxalement d'inciter les familles à envoyer leurs enfants dans des écoles privées, où l'enseignement est en arabe. Le XIX^{ème} siècle voit donc l'apparition des grandes universités, fondées par les congrégations religieuses chrétiennes, ou les autorités sunnites locales, et jouant désormais un rôle de plus en plus important dans la production des élites se formant au gré

³⁷² *Id.*

³⁷³ Nemer FRAYHA, « Éducation et cohésion sociale au Liban », in *Perspective, revue trimestrielle d'éducation comparée*, Numéro 125, Volume XXXIII, Numéro 1, mars 2003, disponible sur internet : http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/Prospects/ProspectsPdf/125f/125-f.pdf, consulté le 03/04/17.

³⁷⁴ Hassan QUOBEISY, « State and public education in Lebanon », in Munir BASHUR (dir.), *State education in Lebanon*, The Lebanese Association for Education Sciences, Beyrouth, 1998, 380 p..

du développement des activités commerciales sur la façade méditerranéenne de la région libanaise. Citons notamment l'Université Américaine de Beyrouth (A.U.B.) fondée en 1866 par des missionnaires américains protestants, l'Université Saint-Joseph (U.S.J.), sur la colline d'Achrafieh à l'est de la capitale, dirigée par les congrégations jésuites, mais également l'Université des Maqassed, rattachée à l'association philanthropique sunnite, et fondée en 1878. Ces écoles deviennent petit à petit les centres de formation de l'élite politico-administrative qui émerge à la faveur du mandat français. Lorsque cette élite s'autonomise dans les dernières années du mandat (à la fin des années 1930 et au début des années 1940), puis exerce le pouvoir dans le Liban indépendant, elle bénéficie de liens privilégiés avec les structures religieuses notamment, parce qu'elle est issue de ces centres de formation, de ces universités et de ces écoles administrées par les autorités communautaires. Ces dernières bénéficient donc désormais de relais efficaces dans le champ politique. Comme le note Catherine Le Thomas : « *Les missionnaires, les monastères et les clercs chrétiens ont en effet joué un rôle important, par l'implantation d'écoles au Mont-Liban, dans l'essor des minorités chrétiennes ; les écoles catholiques ont en particulier favorisé le développement de la communauté maronite au XIX^{ème} siècle, et contribué in fine à sa mainmise sur le jeune État mandataire puis indépendant* »³⁷⁵. Il convient également de souligner la primauté de la communauté chrétienne maronite dans le développement de ces structures d'enseignement, du fait de l'importante activité de mission entreprise par les clercs catholiques. Cet exemple est dans un second suivi par les instances musulmanes sunnites, motivées par le succès de leurs homologues chrétiens³⁷⁶. Force est de constater que ces établissements n'ont pas de coloration mono-confessionnelle, et que chiites et druzes ont bénéficié également de ces écoles chrétiennes afin de former leurs élites communautaires³⁷⁷. La France entreprend par la suite de mettre en place un enseignement laïc, dans les années 1920 par le biais de la création de la Division de l'Instruction Publique. Ainsi, trois modèles se juxtaposent à partir du mandat français : les écoles publiques nouvellement créées ; les écoles privées étrangères (sur le modèle de l'A.U.B.) ; les écoles privées communautaires (ou « locales »)³⁷⁸. La suprématie de ces dernières, due à leur ancienne implantation, à leur rattachement aux instances religieuses communautaires, mais également aux moyens financiers et en matière d'infrastructures dont elles disposent, perdure depuis l'époque du mandat jusqu'au XXI^{ème} siècle : alors que les établissements privés accueillent près de 81,7 % des jeunes scolarisés, contre 18,2 % pour les écoles publiques, en 1944, leur part représente 62,1 % en

³⁷⁵ Catherine LE THOMAS, *Les écoles chiites au Liban: construction communautaire et mobilisation partisane*, Karthala, Beyrouth, 2012, p. 104.

³⁷⁶ *Id.*

³⁷⁷ *Id.*

³⁷⁸ Cf Annexe 14.

2000, contre 37,9 % pour les établissements gérés par l'État³⁷⁹. La fondation de structures publiques comme l'Université Libanaise (en 1951) contribue néanmoins à augmenter la part de celles-ci dans le total des étudiants libanais.

À travers cette mainmise sur le milieu éducatif, et malgré la concurrence (limitée) des écoles et universités publiques rattachées à l'État, les instances religieuses disposent dès lors de structures leur permettant un encadrement sociétal par le biais du conditionnement d'une jeunesse principalement scolarisée dans les établissements privés. La confiance incarnée par les establishments religieux contribue également à susciter l'attrait des familles pour les établissements communautaires, et contribue à renouveler cette rente symbolique à travers la reproduction d'un habitus communautaire. Le succès des universités du Saint-Esprit de Kaslik (située dans le Kesrouan et dirigée par l'Ordre Libanais Maronite), de la Sagesse (à Furn El Chebbak, banlieue sud de Beyrouth, rattachée au Patriarcat maronite), de l'Université Antonine (dont le siège est à Baabda, au nord-est de la capitale), ou encore de l'Université des Maqassed (Beyrouth), témoigne de cette emprise communautaire sur le milieu éducatif. L'exemple des écoles chiïtes libanaises illustre également la place de ces dernières dans le processus de construction communautaire. Comme le souligne Catherine Le Thomas dans son remarquable ouvrage, le cas chiïte trouve son originalité dans le contexte de formation de ses écoles communautaires. En effet, contrairement aux exemples sunnite et maronite, les chiïtes ont longtemps bénéficié des structures scolaires de leurs homologues, dès les dernières années de l'Empire ottoman, et dans les premiers temps de l'indépendance. La création d'écoles communautaires ne s'est faite que postérieurement à leur émergence en tant que force politique majeure dans les années 1960, sous l'impulsion de Moussa Sadr³⁸⁰. À partir des années 1990, les établissements rattachés au Hezbollah et, dans une moindre mesure, à Amal, jouent un rôle conséquent dans le renforcement du sentiment communautaire, voire partisan, et dans le conditionnement des jeunes générations de militants. Enfin, les écoles et universités jouent parfois le rôle de plateforme des mobilisations politiques. Ce fut notamment le cas pour les universités dites « chrétiennes » comme l'U.S.J. ou Kaslik, pendant la Pax Syriana. Le musellement des partis d'opposition (Kataëb, F.L., C.P.L.) amène les étudiants à utiliser leurs universités comme plateforme d'expression, ainsi que le parvis du Patriarcat maronite³⁸¹.

La construction communautaire repose également sur le ressort du mythe via la revendication d'un « roman national » propre à chaque confession, et cette dynamique est à l'origine de débats autour de la constitution des programmes d'Histoire dispensés dans les écoles : quelle histoire

³⁷⁹ Selon les chiffres du Ministère de l'Éducation libanais et du Centre de Recherche et de Développement Pédagogiques (C.R.D.P.). Cf Annexe 14 b).

³⁸⁰ Catherine LE THOMAS, *Les écoles chiïtes au Liban: construction communautaire et mobilisation partisane*, op. cit., p. 105.

³⁸¹ Entretien avec le Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

nationale transmettre aux jeunes générations ? Comment respecter la fragile paix civile en enseignant une histoire tortueuse, ponctuée d'événements sanglants, de tensions intercommunautaires, dont la plupart des protagonistes des événements les plus récents sont encore à des positions de pouvoir et de décision ? Une fois encore, le fédéralisme communautaire est de mise, et l'article 10 de la Constitution libanaise³⁸² sert de principe fondateur et stipule que « *l'enseignement est libre tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'État* ». Cet article représente une des lignes rouges à ne pas dépasser, un Rubicon dont le franchissement constituerait la première étape d'une remise en question de l'équilibre interconfessionnel, et par extension du système consensuel de gouvernement au Liban. Ceci explique notamment la coexistence de divers programmes d'enseignement en Histoire, selon les établissements. Au lendemain des guerres civiles, plus de vingt programmes étaient enseignés dans l'ensemble des écoles libanaises, publiques comme privées, tous rattachements confessionnels confondus³⁸³. La constitution de ces programmes est l'affaire d'organismes liés aux différentes communautés et financés par elles, disposant dès lors d'une véritable capacité à supporter les coûts budgétaires d'une telle entreprise³⁸⁴. Néanmoins, les Accords de Taëf stipulent la nécessité de réformer et d'unifier les programmes d'Histoire et d'Éducation civique, entreprise nécessaire à la construction du sentiment national et de « vivre-ensemble » à transmettre aux jeunes générations. Alors qu'un document est constitué et approuvé en 1997 par le gouvernement, détaillant la procédure à suivre pour l'élaboration du nouveau programme d'histoire, il ne faut pas moins de trois années de débats et de polémiques pour que le comité en charge de l'unification des programmes (et composé de personnalités représentant les différentes autorités religieuses et les différents groupes politiques) remette son document définitif au gouvernement³⁸⁵. Le manuel constitué et mis en application à partir de la rentrée 2001 fait néanmoins l'objet d'une campagne de dénigrement de la part des leaderships religieux, notamment du Patriarcat maronite dénonçant une histoire libanaise édulcorée, et de la part des autorités sunnites, dénonçant la relative négation de l'identité arabe du Liban³⁸⁶. Cette atomisation des programmes d'Histoire est encore en vigueur, mais ces derniers trouvent néanmoins leur dénominateur commun dans l'amnésie officielle

³⁸² Cf Annexe 13.

³⁸³ Elizabeth PICARD, *Liban état de discorde – Des fondations aux guerres fratricides*, op. cit., p. 17.

³⁸⁴ Catherine LE THOMAS, *Les écoles chiïtes au Liban: construction communautaire et mobilisation partisane*, op. cit., p. 114.

³⁸⁵ Sur ce point cf Hassan QUOBEISY, « State and public education in Lebanon », in Munir BASHUR (dir.), *State education in Lebanon*, op. cit..

³⁸⁶ Le manuel de troisième élémentaire représentait les différents peuples ayant conquis le Liban tout au long de son histoire, présentant la conquête arabe comme un événement parmi d'autres, suscitant l'ire des autorités religieuses sunnites notamment. Cf Catherine LE THOMAS, *Les écoles chiïtes au Liban: construction communautaire et mobilisation partisane*, op. cit., p. 116.

entourant les événements sanglants de 1958, ou de 1975 à 1990. Ceci a pour conséquence de priver la jeunesse de tout recul et de toute réconciliation avec l'histoire conflictuelle de son pays, afin de ne pas commettre à nouveau les erreurs du passé. À titre d'exemple, à l'occasion de son dossier spécial pour les quarante ans du déclenchement des événements de 1975, le 14 avril 2015, le quotidien *L'Orient-Le Jour* consacrait un article à l'ignorance de la jeunesse libanaise de ces événements, et intitulé : « Ce qu'il s'est passé le 13 avril 1975 ? Je n'en ai aucune idée »³⁸⁷.

La maîtrise de la constitution des programmes d'Histoire est donc un autre mécanisme permettant aux structures religieuses de produire une histoire nationale mais avant tout communautaire, nécessaire à la sauvegarde de l'identité du groupe confessionnel. L'implication des establishments chrétiens comme musulmans dans les débats et travaux entourant la constitution des programmes scolaires, par le biais de représentants au sein des différents comités, contribue également à favoriser le statu quo, la pratique du consensus, et en définitive la reproduction des schèmes d'appréhension de la société, et par extension l'ordre social en place. Néanmoins, la pratique de l'encadrement sociétal et l'autorité des instances religieuses demeurent également tributaires de leur organisation et hiérarchisation internes, ainsi que des liens structurels qu'elles entretiennent ou non avec l'État libanais.

³⁸⁷ « Ce qu'il s'est passé le 13 avril 1975 ? Je n'en ai aucune idée », *L'Orient-Le Jour*, 14 avril 2015.

Section 2. Structure et organisation des instances religieuses

a) Autonomie de gestion des principales églises chrétiennes

La structure interne des hiérarchies religieuses au Liban, leur organisation à l'échelle nationale mais également leurs liens transnationaux, conditionnent leurs positionnements politiques. Ainsi, un leader religieux n'adoptera pas les mêmes stratégies selon qu'il représente une communauté principalement implantée sur le territoire nationale, ou dispersée à travers la région, voire le monde. De même, l'organisation pyramidale ou collégiale a une implication certaine sur la prise de décisions, et *in fine* sur le positionnement. Chaque instance religieuse, comme tout corps décisionnel et administratif, ne saurait être considérée comme un organisme parfaitement unifié et se mouvant comme un seul homme, malgré ce que les acteurs concernés se plaisent à soutenir. Chaque instance est donc traversée par ses dynamiques, ses rivalités positionnelles, ses jeux de concurrence, et en définitive ses tensions, ayant chacun un impact sur les prises de décision. Nous dresserons donc un rapide comparatif des structures des principales instances religieuses libanaises. Le temps et l'espace nous manquant à nouveau pour traiter l'ensemble des dix-sept communautés, l'argument du poids démographique (certes supposé) nous amène donc à nous concentrer sur les principales communautés chrétiennes (en particulier maronite, grecques orthodoxe et catholique) et musulmanes (principalement sunnite, chiite et druze).

Si leurs fois respectives trouvent une origine commune, les communautés chrétiennes dites « orientales », et plus spécifiquement libanaises, se différencient à la fois par leurs rites mais également par leurs structures, bien que ces communautés soient regroupées sous une même appellation générique, qui ne saurait gommer leur diversité. La communauté maronite, supposée regrouper environ 700 000 Libanais selon les estimations³⁸⁸, se caractérise par une structure

³⁸⁸ Comme nous l'avons précédemment souligné la question du nombre est un sujet épineux au Liban, où l'équilibre intercommunautaire repose sur une répartition coutumière des postes administratifs entre groupes confessionnels selon la logique du poids démographique. À ce titre, aucun recensement officiel n'a été établi depuis 1932. La confusion des chiffres est donc monnaie courante dans l'ensemble des écrits consacrés à la présence chrétienne, et notamment maronite au Liban. À titre d'exemple, alors que Ray Mouawad choisit de reprendre les chiffres fournis par le Vatican, et évaluant la présence maronite au Liban à quelque 1 413 652 membres pour quatre millions d'habitants selon les sources du Catholic Near East Welfare Association (C.N.E.W.A.) en 2006, chiffre dont la grandeur et la précision paraissent assez surprenantes (cf Ray J. MOUAWAD, *Les Maronites*, op. cit., p. 201), Bernard Heyberger retient, quant à lui, le chiffre d'un million de chrétiens, toutes Églises confondues, pour une population totale de 4 200 000 habitants en 2013, chiffres édifés à partir de diverses sources dont l'Œuvre d'Orient et l'International Religious Freedom Report, et par rapport auxquels l'auteur affiche sa prudence (cf Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens au Proche-Orient : De la compassion à la compréhension*, Éditions Payot, Paris, 2013, p. 17). Pour notre part, nous avons choisi de retenir les chiffres avancés par Éric Verdeil, Ghaleb Faour et Sébastien Velut dans leur *Atlas du Liban*. Croisant les estimations de l'Administration Centrale des Statistiques (A.C.S.) évaluant la population libanaise à 3 700 000 habitants en 2004, et le nombre d'inscrits sur les listes électorales en

pyramidale semblable à la structure catholique vaticane. Bien qu'étant synodale, l'Église maronite se caractérise par l'étendue des pouvoirs patriarcaux et le caractère relativement peu collégial de ses instances décisionnelles. Sa structure laisse la possibilité au Patriarche maronite d'exercer ses prérogatives en véritable « *Prince de l'Église* »³⁸⁹ selon la personnalité du clerc occupant la fonction : la collégialité du patriarcat évolue donc, de manière non linéaire, au fur et à mesure des mandats successifs. Héritier du modèle papal, le patriarcat maronite émerge en tant que structure autonome suite au Troisième Concile de Constantinople de 681 après J.-C., et réclame alors l'héritage du siège d'Antioche, alors vacant³⁹⁰. Les modalités de l'élection du Patriarche sont quant à elles fixées par le Synode³⁹¹ du Mont-Liban de 1736 (Deuxième Partie, Chapitre VI), et empruntent également au mode d'élection du Souverain Pontife, comme le souligne Monseigneur Paul Matar, évêque de Beyrouth :

*« Les évêques se réunissent, ils font trois jours de retraite, de prière. Et le plus ancien des évêques préside, et nous jurons sur l'Évangile de choisir en conscience celui que nous trouvons le plus apte, le plus adéquat à ce poste. Nous votons librement. Nous choisissons n'importe qui. Au premier tour par exemple, on peut avoir une douzaine de nom. Puis au deuxième tour, ceux qui n'ont eu qu'une seule voix disparaissent dans la nature, et petit à petit, il y a quelqu'un qui émerge, il faut qu'il ait les deux tiers des voix pour être élu. Cela peut prendre cinq jours, six jours... On fait quatre votes par jour et on est en conclave, en dehors du monde, interdit de communiquer, etc... comme pour le Pape. Donc petit à petit, une unanimité, un consensus émerge, jusqu'à ce que quelqu'un ait les deux tiers. On demande les deux tiers, pour qu'il puisse être vraiment assez représentatif, on n'accepte pas la moitié plus un pour l'élection du Patriarche, c'est mieux, c'est plus digne. Pour le Pape c'est la même chose, les deux tiers sont requis »*³⁹²

2005-2006, publié par le journal *An Nahar*, Verdeil, Faour et Velut estiment les maronites à 20% de la population totale, soit 740 000 personnes (cf Éric VERDEIL, Ghaleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histories et sociétés*, op. cit. ; cf également Annexes 15 et 16). Ces statistiques datant de 2004, c'est-à-dire d'avant la Guerre de trente-trois jours en 2006, ou les événements de mai 2008 qui, de part le regain de violence qui les caractérise, ont pu provoquer une nouvelle vague de départ, et devant la difficulté d'évaluer l'émigration libanaise, et plus particulièrement chrétienne, nous avons choisi de retenir (certes très prudemment) le chiffre de 700 000 maronites présents sur le territoire national.

³⁸⁹ Pour reprendre l'expression usitée pour l'occasion par Jean-Pierre Valognes, cf Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris, 1994, p. 387.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 385. Cf également Ray J. MOUAWAD, *Les Maronites*, op. cit.. Sur l'histoire de l'Église maronite on pourra également se référer à Pierre DIB, *Histoire de l'Église maronite*, Tome 1 et 2, Éditions La Sagesse, Beyrouth, 1962, 355 p..

³⁹¹ Précision typographique, nous écrivons ici le terme « synode » sans majuscule lorsqu'il désigne génériquement une assemblée d'évêques, dans quelque confession que ce soit, la majuscule étant attribuée dans le cas d'une assemblée bien spécifique, ex : un synode d'évêques ; le Synode des évêques grecs-catholiques.

³⁹² Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

Ce Synode est composé uniquement d'évêques maronites du monde entier, présents au Liban et à l'étranger³⁹³, en fonction ou retraité³⁹⁴. Une fois les deux tiers des voix obtenus, le Synode, bien que souverain, transmet le procès-verbal de l'élection au Saint-Siège, attestant de « *l'orthodoxie de sa foi* »³⁹⁵, de la régularité de l'élection, alors que l'impétrant informe le Pape de son élection. Le respect de l'autorité pontificale est alors rappelé explicitement dans le dossier transmis au Vatican. Le Pape valide ensuite l'élection, et le nouveau Patriarche doit se rendre à Rome afin de recevoir le *pallium*, témoin de son investiture. Comme le souligne Jean-Pierre Valognes, le Patriarche n'est véritablement intronisé qu'une fois son élection validée par le Saint-Siège³⁹⁶. Cette subordination procédurière à Rome est d'autant plus effective en cas de difficultés à élire un Patriarche, comme le souligne Monseigneur Matar :

*« Une fois ça a duré quinze jours. Avec quatre votes par jour, ça fait soixante votes. Le soixantième tour a vu émerger le futur Patriarche. Si quinze jours se passent sans élection, on se réfère au Pape. Le Pape voit ce qu'il peut faire. Il peut nommer ou bien il peut convoquer les évêques et dire « vous allez élire en ma proximité » »*³⁹⁷

L'élection peut également prendre la forme d'une nomination du Vatican par voie d'autorité en cas de contestation, ou si la tendance et l'émergence de certains candidats ne sont pas tout à fait en accord avec la politique du Saint-Siège. C'est ainsi qu'en 1954, invoquant les problèmes de santé du Patriarche en fonction Monseigneur Antoine Arida, le Pape Pie XII décide de nommer d'autorité une commission apostolique présidée par l'évêque de Tyr, Monseigneur Méouchy, contre l'avis d'une partie importante du Synode, avant d'imposer la nomination de ce dernier en tant que Patriarche d'Antioche et de Tout l'Orient fin mai 1955, toujours contre l'avis de certains évêques³⁹⁸. De même, en 1985, la désignation par le Saint-Siège de Monseigneur Hélou en tant qu'administrateur apostolique, détenant, dans les faits, l'ensemble des prérogatives patriarcales, eut pour effet de hâter la démission du Patriarche Khoreiche, même si, au terme de neuf tours de scrutin

³⁹³ Cinquante évêques composent le Synode patriarcal maronite selon les données recensées sur le site du Patriarcat : cf <http://www.bkerki.org/bishops.php#>, consulté le 19/04/17.

³⁹⁴ L'âge limite pour un évêque en fonction est de 75 ans, comme le précise Monseigneur Mazloun : Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

³⁹⁵ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 386.

³⁹⁶ Id..

³⁹⁷ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

³⁹⁸ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., pp. 386-387.

l'ayant « opposé » à Monseigneur Khoury, le nouvel administrateur apostolique n'accède pas à la magistrature patriarcale, et ce au profit de Nasrallah Sfeir, en avril 1986³⁹⁹.

Les pouvoirs du Patriarche sont conséquents et contribuent à faire de l'Église maronite une des Églises les moins collégiales du Moyen-Orient. Sur le plan juridique, le maître de Bkerké exerce une juridiction personnelle sur les clercs et les laïcs de sa communauté, comme le stipulent les dispositions du Synode de 1736. Il ordonne également les évêques, bien que ceux-ci soient élus par leurs pairs. Il a néanmoins la primauté lorsqu'il s'agit de choisir les évêques siégeant de manière permanente au Synode des évêques maronites, nous renseigne Monseigneur Matar :

« Pour le candidat à l'épiscopat, tous les évêques peuvent en proposer un, mais le Patriarche en choisit trois et les présente aux élections pour chaque poste, et nous votons pour un de ces trois. C'est donc sur proposition des évêques, et sur choix de trois candidats par le Patriarche. Les évêques peuvent en proposer une dizaine pour chaque poste. Le Patriarche en choisit trois et nous dit « choisissez-en un parmi ces trois » »⁴⁰⁰

Sur le plan politique, si le Patriarche n'est plus le chef civil ni politique de sa communauté depuis la création du Liban constitutionnel en 1926, il demeure dans les faits un acteur écouté sur la scène politique, son aura demeurant tributaire de la personnalité du leader religieux, mais également des opportunités politiques, comme nous le verrons ultérieurement. Le Patriarche n'est également pas à l'abri des ingérences vaticanes, comme les exemples de 1954 et 1985 précédemment cités l'ont démontré. Nous pénétrerons ultérieurement plus avant dans les structures ecclésiales maronites que notre terrain nous a permis d'approcher. Nous pouvons néanmoins d'ors et déjà retenir quelques caractéristiques principales concernant l'Église maronite : de structure synodale, elle semble néanmoins dans la pratique soumise à la tutelle du Patriarche, qui n'a de supérieur que le Pape. Dépositaire d'un héritage historique ayant conféré à sa fonction le rôle de chef communautaire à la fois spirituel et temporel, le Patriarche est détenteur de l'autorité morale suprême et peut, selon son inclination et sa personnalité, s'affranchir relativement du carcan administratif représenté par les différents synodes, comme l'illustre en partie l'exemple du Patriarche Méouchy. Dernière observation préliminaire, force est de constater le caractère profondément libanais de l'Église maronite, du fait de son apparition dans la vallée de l'Oronte (actuelle Syrie) aux IV^{ème}-V^{ème} siècles ; de son développement et son implantation au Mont-Liban, dans la vallée de la Qadisha, puis dans le Kesrouan ; de la concentration presque exclusive des

³⁹⁹ Cf Théodoros KOUTROUBAS, *L'action politique et diplomatique du Saint-Siège au Moyen-Orient de 1978 à 1992*, Presses de l'Université de Louvain, Thèse de Doctorat, 2006, p. 323.

⁴⁰⁰ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

croyants sur le territoire libanais ainsi que leur poids démographique conséquent sur ce territoire ; mais également de l'action politique patriarcale pendant les périodes de troubles vécues par la communauté dans les années 1860 notamment ; du militantisme du clergé pour la création du Grand Liban ; puis de l'octroi de la présidence de la République à un ressortissant de la communauté maronite. Bien que détenteur du titre de « Patriarche d'Antioche et de Tout l'Orient », le chef du clergé maronite semble être le véritable « Patriarche du Liban », du fait de l'aura dont il bénéficie en comparaison de ses homologues chrétiens.

Deuxième communauté chrétienne en terme de population, l'Église grecque-orthodoxe se distingue de son homologue maronite par son caractère transnational du fait de l'éparpillement de ses fidèles dans l'ensemble de la région, notamment au Liban bien évidemment, mais également en Syrie, en Irak ou au Koweït⁴⁰¹. Historiquement présente dans les régions côtières commerçantes, la communauté grecque-orthodoxe ne connaît pas la même histoire que les maronites, et se caractérise moins par sa recherche d'un bastion ou d'un pays refuge. L'importance de son activité commerciale a amené ses ressortissants à vivre à proximité de leurs homologues sunnites notamment, ce qui a contribué à leur intégration dans la vie économique de leurs régions d'implantation, mais également à leur adhésion à une identité arabe, atténuant le « libanisme » développé par une part importante de la communauté maronite, et créant même un terreau fertile au développement des idées nationalistes arabes dès les années 1920, puis lors de l'épisode nassérien des années 1950-1960. L'intégration des grecs-orthodoxes dans leur ensemble régional est également favorisée par la présence de plusieurs patriarchats couvrant non pas un État mais plutôt un territoire : le Patriarcat grec-orthodoxes d'Antioche et de Tout l'Orient, dont le siège est à Damas, a autorité sur les ressortissants de la communauté présents en Syrie, au Liban, en Irak et au Koweït, mais également ceux des diasporas américaine, européenne et australienne ; le Patriarcat de Jérusalem est en charge des grecs-orthodoxes présents sur les Territoires Palestiniens, en Israël et en Jordanie ; le Patriarcat d'Alexandrie administre les fidèles présents en Égypte et en Afrique subsaharienne ; ceux présents en Turquie, en Iran et dans le Golfe relèvent du Patriarcat de Constantinople ; quant aux grecs-orthodoxes de Chypre, ils bénéficient de leur propre structure patriarcale présente sur l'île. Bien que le Patriarcat de Damas soit le plus important, en raison du nombre de fidèles qu'il administre, aucun lien organique ne rattache ces structures entre elles, si ce n'est, comme le souligne Valognes, lors de synodes élargis, convoqués au gré des urgences et des besoins⁴⁰². La structure ecclésiale de l'Église couvre pour l'essentiel les territoires syrien et libanais : sur vingt-deux diocèses, six couvrent le territoire libanais (Beyrouth, Tripoli et ses *cazas*, la région de Byblos et Batroun, celle de Tyr et

⁴⁰¹ La question du nombre étant toujours délicate, Jean-Pierre Valognes évalue le nombre de grecs-orthodoxes entre 200 000 et 250 000 au Liban, cf Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 663.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 299.

Saïda, le Akkar, Zahlé et Baalbek), cinq le territoire syrien (la région d'Alep, celle de Lattaquié, Homs, Hama, et le Jebel Arab, sans compter le Patriarcat présent à Damas), deux administrent l'Irak, le Koweït et la Péninsule arabique, et neuf la diaspora présente en Amériques du Nord et du Sud, en Europe, et en Australie notamment⁴⁰³. L'Église grecque-orthodoxe est également synodale, et le Patriarche, bien qu'ayant force de symbole et de référent d'une communauté géographiquement éclatée, ne bénéficie pas des prérogatives et de la relative indépendance vis-à-vis du pouvoir politique de son homologue maronite. Élu par une assemblée d'évêques et de représentants laïcs des provinces, à l'issue d'un conclave, il doit faire l'objet d'une validation de principe de la part du gouvernement syrien. Il a la gestion des Églises et des quelques monastères⁴⁰⁴, des biens religieux, des établissements scolaires privés religieux, de l'exécution des décisions prises par le Saint-Synode, et constitue lui-même l'instance de recours en cas de contestation des verdicts des tribunaux religieux. L'autorité suprême demeure néanmoins le Saint Synode, principale organe décisionnel.

La communauté grecque-catholique (ou melkite) rassemblerait quant à elle environ 200 000 fidèles, et relève de l'autorité du Patriarcat également présent à Damas, malgré son éparpillement, ce qui contribue à éroder les positionnements politiques d'un Patriarche gouvernant une communauté de croyants aux nationalités multiples. Contrairement au Patriarche d'Antioche grec-orthodoxe, le Patriarche melkite est la seule et unique autorité patriarcale dont l'autorité s'étend à la fois sur Antioche mais également sur Alexandrie et Jérusalem. La structure ecclésiale melkite comprend vingt-six éparchies dont six au Liban et cinq en Syrie, sans compter le siège patriarcal de Damas. Synodale, l'Église melkite tente néanmoins de concilier sa double identité romaine et byzantine, même si l'essentiel des pouvoirs reste concentré entre les mains du Patriarche. Élu par le Synode des évêques, il doit néanmoins faire l'objet d'une approbation par le Saint-Siège. Le ministère du Patriarche melkite est toutefois plus « libanais » que celui de son homologue grec-orthodoxe, en raison de l'importante part de ses fidèles résidant au Liban. Bien que le siège patriarcal soit à Damas, le prélat melkite réside une partie de l'année dans sa résidence de Aïn Traz dans le Chouf puis, près d'Antélias depuis les années 1980, en raison du saccage des bâtiments religieux melkites lors des affrontements druzo-chrétiens.

Outre ces trois communautés confessionnelles, le Liban compte également des communautés chrétiennes arméniennes, constituées en majorité de chrétiens orthodoxes, gouvernés par le

⁴⁰³ Cf le site du Patriarcat grec-catholique d'Antioche et de Tout l'Orient :

<http://www.antiochpatriarchate.org/en/category/the-members-of-the-holy-synod/36/>, consulté le 20/04/17.

⁴⁰⁴ Jean-Pierre Valognes souligne la faible activité monacale grecque-orthodoxe : cf Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 300.

Catholicos de Sis, près d'Antélias au nord-est de Beyrouth. Bien que de structure patriarcale, l'Église arménienne orthodoxe se caractérise également par l'activité des conseils rassemblant à la fois des personnalités religieuses et laïques. Bien que le chef religieux officiel de la communauté soit le Catholicos d'Etchmiadzine, dont le siège est situé dans la ville arménienne de Vagharshapat (près de la frontière ouest de l'Arménie), le siège d'Antélias bénéficie d'une certaine autonomie de gestion sur les fidèles qu'il administre sur le territoire libanais.

La communauté arménienne catholique, de formation plus récente (moins de deux siècles), bénéficie d'un siège patriarcal à Bzoummar, dans le Kesrouan, et de structures hiérarchiques dominées par le Patriarche. Ce dernier est élu par le Synode des évêques sans participation des laïcs, et la politique patriarcale est quant à elle alignée sur celle du Vatican.

Bien que présents au Liban, les communautés chrétiennes de rite syriaques ne bénéficient au Liban que d'un nombre limité de prêtres. Alors que le Patriarche syriaque orthodoxe, également élu par un synode d'évêques, a son siège à Damas et détient l'autorité suprême au sein de la hiérarchie ecclésiastique, son homologue syriaque catholique voit son élection confirmée par Rome, et dispose d'un siège à Beyrouth.

Notons enfin la présence d'une communauté chrétienne latine, relevant du patriarcat de Jérusalem, mais dont l'autorité n'est guère que symbolique, celui-ci étant directement rattaché au Vatican et nommé par le Saint-Père.

Ce très bref panorama des diverses structures religieuses des communautés chrétiennes met en exergue à la fois leur diversité, s'articulant principalement autour de la dichotomie catholique/orthodoxe, mais également leur caractère transnational ou davantage « libanais », fruit d'une histoire politique et migratoire héritée des schismes politico-religieux et des conquêtes des siècles précédents. Au regard de ce panorama, l'influence des établissements religieux maronites transparaît avec force, et repose sur différents ressorts : communauté chrétienne la plus concentrée sur le territoire libanais, et la plus importante en nombre, son patriarcat a le regard perpétuellement tourné vers le Pays du Cèdre (bien que le Patriarche soit également sensible aux questions concernant ses coreligionnaires dans toute la région, comme le prouvent les récents positionnements du Patriarche Béchara Raï). Son siège patriarcal et l'essentiel de ses structures décisionnaires étant au Liban, il est aisé de comprendre cette orientation. Il s'agit en outre de la structure la plus patriarcale, celle dont le leader est le plus indépendant et le plus autonome en terme de prise de décision. Synodale, l'Église maronite est relativement à l'abri des ingérences politiques au sein de ses affaires, et lors de ses prises de position, ce qui contribue à favoriser les prises de parole fortes et parfois les confrontations avec le personnel politique libanais. Cette indépendance structurelle par rapport au champ politique n'est pas constamment observable chez ses homologues musulmans.

b) La « libanisation » progressive des instances sunnites

L'histoire politique du leadership religieux musulman sunnite se distingue de ses homologues chrétiens. Alors que ceux-ci se distinguent par la structuration pyramidale et patriarcale de leurs structures, le rassemblement de l'ensemble des fidèles autour de ces structures, ainsi que l'exercice exclusif du pouvoir patriarcal sur un territoire délimité et relativement concentré (que seules les frontières post-Accords Sykes-Picot viennent contredire), le leadership religieux sunnite se caractérise par une atomisation à la fois structurelle et géographique. Avant la formation du Liban en tant qu'entité étatique, l'islam sunnite est religion d'État, et les rapports entre pouvoir politique et élite religieuse sont le fruit d'un héritage historique. Depuis la *mihna*⁴⁰⁵ des IX^{ème} et X^{ème} siècles de notre ère, et la fin du *mu'tazilisme*, le califat a capitulé devant les hommes de religion, la théopolitique ne peut plus être imposée, et la théologie est abandonnée aux mains de spécialistes⁴⁰⁶. Sous l'Empire ottoman, un nouvel équilibre entre pouvoir politique et religieux se met en place à la fin du XVI^{ème} siècle, fondé sur un consensus entre les deux pôles de pouvoir : alors que les *ulémas* constituent progressivement un corps de fonctionnaires cooptés à l'appareil étatique, et juridiquement protégés par celui-ci (à quelques exceptions historiques près), ceux-ci cautionnent la politique et la personne du Calife⁴⁰⁷. La hiérarchie religieuse se compose alors notamment d'*ulémas*, dont la légitimité repose à la fois sur un *cursus honorum* explicitement fixé (le passage par les *madrasas* impériales), une connaissance de la loi sacrée et une capacité à enseigner celle-ci⁴⁰⁸, ainsi qu'un parrainage par la notabilité ottomane. Les *qâdis* (juges) constituent la seconde catégorie de savants. Au sommet de cette hiérarchie, se trouvent les trois *mollahs*, les deux juges suprêmes (*qâdi'asker*) siégeant au gouvernement et ayant autorité sur les *ulémas* de leur juridiction, ainsi que le *Cheikh al Islam*, émettant les *fatwas* sur les questions religieuses, mais également sur la conduite

⁴⁰⁵ Appuyée par le Calife Abbasside Al Ma'mûn au IX^{ème} siècle, émerge le *mu'tazilisme*, mouvement religieux soutenant le *kalâm*, doctrine théologique reposant sur la dialectique et l'argumentation rationnelle (héritée de l'Occident hellène), pour sa théodicée. Pour ses partisans, les *mu'tazilas*, le sort de l'Homme dépend de ses actes, le Mal étant le fait de l'Homme et non de Dieu. De même, le Coran serait créé par l'Homme et non délivré divinement. Soucieuse de renforcer la légitimité de son pouvoir, la dynastie Abbasside, désirant se montrer pieuse, condamne les divergences et la contestation du *mu'tazilisme* comme autant d'hérésies. Cette doctrine est imposée au moyen de la *mihna* (épreuve, inquisition), condamnant toute hérésie. Cette épreuve ne s'achève que sous le califat d'Al Mutawakkil au X^{ème} siècle et l'adoption du compromis de l'*ach'arisme*, récusant la centralité de l'Homme dans l'occurrence du Bien et du Mal, ainsi que la création du Coran par l'Homme, tout en conservant une certaine part de rationalité, héritée du *mu'tazilisme*. Suite à la crise de la *mihna*, l'islam voit ses principes théologiques se fixer, les quatre écoles juridiques se former, les doctrines contredisant la nouvelle orthodoxie sunnite rejetées, figeant ainsi la structure musulmane. Sur ces différents points, cf Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam : Doctrines et fondements*, op. cit. ; Alfred MORABIA, *Le Jihad dans l'islam médiéval : le « combat sacré », des origines au XII^e siècle*, op. cit..

⁴⁰⁶ Notons qu'Al Ma'mûn s'était fait décerner le titre d'imam, commandant spirituellement les fidèles.

⁴⁰⁷ Cf Nathalie CLAYER, « L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Numéro 125, 45-62, Janvier-Mars 2004, pp. 45-62. Clayer souligne à juste titre que ce schéma n'est cependant pas exempt de certaines exceptions historiques.

⁴⁰⁸ Nathalie CLAYER, « L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », op. cit., p. 48.

des affaires politiques⁴⁰⁹ et positionné au dessus des deux juges suprêmes. Ce système connaît cependant quelques remises en cause, en particulier concernant la soumission du corps religieux à la puissance califale : notons l'appui du *Cheikh al Islam* alors en fonction, au renversement d'Ibrahim I^{er} en 1648⁴¹⁰. La constitution de ce corps de fonctionnaire conduit Gilles Veinstein à parler de « *fonctionnarisation des clercs* », en soulignant également la reproduction sociale qui se met alors en place, les fils d'*ulémas* suivant un parcours similaire à celui de leurs aînés. Dans ce corps hiérarchisé, la fonction de mufti s'inscrit à l'échelon local, sans être initialement intégré à la structure des *ulémas*. Bien que le mode de nomination des muftis soit assez flou⁴¹¹, celui-ci semble procéder de la même logique que celui des *ulémas* : les connaissances juridiques sont requises, ainsi que la reconnaissance de leur autorité par les fidèles. Le mufti gère donc les affaires de la communauté à l'échelle locale, et son autorité est conséquente. Conformément aux lois ottomanes de 1913 et 1917, le mufti a pour rôle principal d'émettre les *fatwas*, de diriger l'ensemble des *ulémas* locaux, et de gérer les écoles religieuses. Il est également chef de l'administration locale des *waqfs*⁴¹².

L'éclatement de l'Empire ottoman remet en question la structuration régionale de l'administration religieuse sunnite. Le morcellement national de la région dans les années 1920 amène à un recentrage des établissements religieux sur les territoires nouvellement créés, parfois par mimétisme de leurs instances homologues chrétiennes, comme le souligne Mohammed Nokkari :

*« Après la Première Guerre mondiale, la fonction de Cheikh al-Islam a cessé, les califats ont été abolis en 1924, le Liban était soumis au mandat français. On a cherché un personnage pour remplacer le Cheikh al-Islam au Liban, parce qu'il n'y avait pas d'autorité religieuse suprême. Il y avait, côté chrétien, le Patriarche chrétien maronite. Par contre concernant les musulmans il n'y avait pas une autorité religieuse centrale. Alors la France a donné ce pouvoir au Président du tribunal d'appel de Beyrouth et en 1931 par un décret du Président de la République libanaise on a considéré le mufti de Beyrouth comme Mufti de la République libanaise. À partir de cette date là, on a établi Dar al Fatwa, on a établi la fonction de mufti de la République, et petit à petit on a commencé à avoir toute sorte d'administrations qui étaient soumises à lui »*⁴¹³

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹⁰ Gilles VEINSTEIN, « Les Ottomans : fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'État ? », in Dominique IOGNA-PRAT, Gilles VEINSTEIN (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris, 2003, p. 199.

⁴¹¹ Nathalie CLAYER, « L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », *op. cit.*, p. 52.

⁴¹² Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », *op. cit.*, p. 339.

⁴¹³ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

La structure religieuse de la communauté sunnite libanaise ne s'organise véritablement qu'à la suite de la promulgation du décret législatif numéro 18 du 13 janvier 1955, comme nous l'avons précédemment indiqué⁴¹⁴. La période s'étendant de la naissance du Liban constitutionnel de 1926 à l'élaboration du décret de 1955, se caractérise par un processus progressif d'adhésion des establishments politiques à l'idée d'un Grand Liban dont l'indépendance et la délimitation territoriale vont à l'encontre du projet de Grande Syrie et plus largement de l'idéologie panarabe. Cette adhésion, ou ce renoncement suivant le discours adopté, est acté par le *gentlemen's agreement* de 1943, conclu informellement, bien que symboliquement, par Riyadh El Solh et Béchara El Khoury. Le ralliement d'un des pôles les plus influents du leadership politique sunnite à l'option libanaise au détriment de l'option pansyrienne, se caractérise ensuite par l'adhésion du leadership religieux à cette même option. L'élection de Toufic Khaled, proche de Riyadh El Solh, au poste de Mufti de la République à sa création en 1931, illustre l'alignement de la hiérarchie religieuse sunnite au leadership de Solh, ce qui se vérifie dans les discours du Mufti en faveur de l'option libanaise en septembre 1948⁴¹⁵. À l'aube des années 1950, l'establishment sunnite s'est donc progressivement « territorialisé », « libanisé », et son autorité s'exerce désormais en relative autonomie sur un territoire délimité, sans rattachement administratif à une instance supérieure extraterritoriale.

Le décret numéro 18, amendé par la décision du 5 mars 1967, prend la forme d'un dense règlement de quatre-vingt-six articles fixant les prérogatives des principales instances communautaires sunnites. La figure représentant hiérarchiquement la communauté est le Mufti de la République. Héritier symbolique du *Cheikh al-Islam* de l'Empire ottoman, le Mufti n'a toutefois pas les mêmes prérogatives : Skovgaard-Petersen souligne que sa connaissance de la loi islamique n'est pas un prérequis à l'exercice de la fonction⁴¹⁶, et l'activité même d'émission des *fatwas* est à l'initiative du Secrétaire général des *fatwas* (*Amîn al-Fatwa*), bien que le Mufti doive les signer. La dimension symbolique l'emporte donc, et si elle est à la tête du Conseil chérié, la fonction de Mufti a surtout vocation à créer un représentant communautaire des musulmans auprès des pouvoirs publics, ainsi qu'un homologue des chefs religieux chrétiens : l'article 2 du décret numéro 18 stipule en effet que « *le Mufti de la République est le chef religieux des musulmans [et est] en cette qualité, leur représentant auprès des pouvoirs publics ; il jouit de la même inviolabilité, des mêmes droits et des mêmes immunités qui appartiennent aux plus hauts chefs religieux, sans spécification*

⁴¹⁴ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁴¹⁵ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁴¹⁶ Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », *op. cit.*, p. 341.

ni exception »⁴¹⁷. Néanmoins, Edmond Rabbath souligne qu'en principe l'autorité du Mufti s'étend sur l'ensemble de l'administration de Dar al Fatwa, c'est-à-dire l'ensemble des *ulémas*, les fonctionnaires de l'administration communautaire à Beyrouth, mais également les muftis de province. Force est de constater que le choix du Mufti se fait malgré tout sur la base d'un *curriculum* bien spécifique, semblable, dans sa logique, à celui des évêques chrétiens, notamment maronite, comme le spécifie Mohammed Nokkari : « *Il faut avoir minimum 40 ans, il faut être un 'alema en savoir islamique, il faut soit exercer la fonction de juge pendant au moins 10 ans, soit être réputé pour sa science* »⁴¹⁸. Son élection s'opère collégialement par un comité électif dont la composition est fixée par l'article 8 du décret 18. En font partie :

- Le Président du Conseil en fonction
- Les ministres sunnites en fonction
- Les députés sunnites en fonction
- Les anciens Présidents du Conseil
- Les magistrats et juges chériés
- Les trente-trois membres du Conseil chérié
- Les hauts fonctionnaires de Dar al Fatwa (Secrétaire général de Dar al Fatwa, le Directeur des *waqfs* religieux)
- Également les représentants de la notabilité sunnite, portant le titre de *cheikh* (professeurs, médecins, avocats...)
- Les représentants de certaines fondations (le Maqassed notamment)⁴¹⁹

Le Mufti de la République est donc élu par un corps composé d'électeurs appartenant aux champs religieux mais également politique, regroupant donc l'ensemble des leaderships de la communauté. À ce titre, il semble important de noter que le Mufti de la République libanaise est le

⁴¹⁷ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 123.

⁴¹⁸ Entretien avec le Dr Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁴¹⁹ Il convient ici de préciser que le comité en charge de l'élection du Mufti a vu sa composition évoluer notamment suite aux réformes procédées par Rafic Hariri dans les années 1990. Il est ainsi assez révélateur de constater l'absence de concordance entre les différents nombres avancés par les acteurs interrogés, pourtant proches de Dar al Fatwa (voire anciens membres pour certains), dès lors que nous essayions d'obtenir le chiffre exact du nombre de personnes composant ledit comité. Mohammed Nokkari, ancien Secrétaire général de Dar al Fatwa, avance le nombre de 103 membres, le Docteur Hassan Hallaq, Historien à l'Université Libanaise et spécialiste de Dar al Fatwa, nous informe qu'il est composé de 120 personnes, quant au Docteur Rodwan Sayyid, Professeur en Études islamiques à l'Université Libanaise également, et membre du comité d'élection du Mufti, il affirme que le nombre de 103 est une exception consécutive aux réformes des années 1990, souligne le projet d'élargir le corps électoral à 500 membres pour les prochaines élections, et d'atteindre 1 000 personnes à terme afin de rendre le comité vraiment représentatif des différentes franges de la société sunnite.

seul Mufti à être élu et non nommé directement par le gouvernement⁴²⁰. Cette élection revêt donc un enjeu important car elle est l'occasion pour les différents pôles de la *za'âma* de prendre l'initiative sur l'élection d'un Mufti conciliant et susceptible de légitimer leur leadership en lui donnant une caution religieuse : « *le contrôle de ces institutions donne accès aux ressources de patronage et contribue à une influence économique dans la communauté sunnite. Les communautés religieuses étant à la base du système politique libanais, aucun leader politique ne saurait rester indifférent à leur composition* »⁴²¹. C'est en partie l'enjeu sous-jacent aux diverses réformes envisagées pour la composition de ce corps électoral à l'issue des guerres civiles. Alors Premier ministre, Rafic Hariri entreprit une réforme du comité électif du Mufti, le 28 décembre 1996. Élaborée par Rodwan Sayyid et Mohammed Sammak notamment, celle-ci réduit le nombre d'électeurs à une centaine de personnalités, comprenant toujours des acteurs des champs religieux, politique et de la notabilité sunnite. Cette réforme fut motivée par la volonté du Premier ministre en exercice de réduire l'influence des islamistes sur le processus de nomination du Mufti. Il est d'ailleurs assez intéressant de constater que cet argument est avancé par Mohammed Sammak à Victor Gervais lors d'un entretien de 2006⁴²², alors que le discours de M. Sammak diffère lorsque nous l'interrogeons sur ces questions :

*« At that time actually, it was difficult to bring all the people from different parts of Lebanon to elect the mufti. And the mufti who was in charge of his office was the mufti par interim. So during the Syrian domination of Lebanon, the influence of the Syrians to elect the mufti made it very difficult with this very wide and big electing body. So the smaller the body was, the less the Syrian influence would be. So that's what Rafic Hariri did to make it more representative of the Muslim community, by diminishing the Syrian influence by less members let's say, especially members form different parts of Lebanon who were very much under Syrian pressure or influence »*⁴²³

Que le facteur syrien ait pris le pas sur l'argument anti-islamistes traduit potentiellement un changement de stratégie du Moustaqbal essayant, depuis la montée progressive des mouvances fondamentalistes au nord du pays depuis les années 2010, de fédérer la communauté sunnite contre un ennemi syrien, érigé en responsable des principaux maux accablant le pays. Ce n'est bien évidemment qu'une hypothèse, non explicitement confirmée par les acteurs interrogés. Cette

⁴²⁰ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

⁴²¹ Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », *op. cit.*, p. 340 (notre traduction).

⁴²² Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, *op. cit.*, p. 120.

⁴²³ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

réforme permet dès lors à Rafic Hariri de se poser en « grand électeur » du Mufti et de garder une influence prépondérante sur l'instance de Dar al Fatwa⁴²⁴. Cette mainmise est alors contestée à la fois dans les milieux religieux islamistes, et notamment par la Jamâ'a Islâmiyya⁴²⁵ dont le secrétaire général Cheikh Faysal Mawlaoui dénonce la volonté de Hariri de faire de Dar al Fatwa un allié cautionnant sa ligne politique⁴²⁶, ce que conteste Mohammed Sammak, interrogé sur cette question, qui analyse cette opposition de Cheikh Mawlaoui sous le prisme d'une querelle de personne, indépendante de la figure de Rafic Hariri :

« No, late Faysal Mawlaoui was a very close friend of mine, and there was a bridge between him and Rafic Hariri. They were very close and he cooperated with him and he very well appreciated it... Certainly he didn't like the man to be honest with you, the Mufti who was elected. He didn't like the Mufti who was elected [NDLR : Rachid Qabbani], not personally, but he didn't find him qualified enough. He wasn't against the process of election but he was not happy with the person who was elected »

« Fathi Yakan [NDLR : membre de la Jamâ'a Islâmiyya] was out from the Jamâ'a Islâmiyya and he joined Hezbollah, so he was out of his community at that time you see »

« At that time [the reform] was very well welcomed, everybody was happy about it, because we were able to elect the Mufti by our own without the influence of the Syrians »⁴²⁷

Cette affirmation témoigne à nouveau de la volonté du Courant haririste de rallier à sa politique la Jamâ'a Islâmiyya disposant d'une audience conséquente dans les milieux islamistes du nord du pays (Tripoli, Akkar).

Quel que soit le nombre et le profil des acteurs constituant le comité élisant le Mufti, ce dernier doit également réunir les deux tiers des voix pour accéder à la direction de Dar al Fatwa. Il est alors, à la fois le Mufti de la République libanaise et le mufti de Beyrouth. Son administration repose également sur les instances présentes dans les différentes régions du Liban (Akkar, Tripoli, Saïda, Mont-Liban...). L'élection des muftis de régions procède du même fonctionnement que celle du

⁴²⁴ *Id.*

⁴²⁵ Fondée en 1962, la Jama'a Islamiyya représente la branche libanaise des Frères Musulmans.

⁴²⁶ Cité par Victor Gervais, in Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 120.

⁴²⁷ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

Mufti de la République, si ce n'est que le comité électif regroupe les notabilités et des personnalités religieuses de la région dans laquelle elle s'inscrit⁴²⁸. Chaque mufti doit donc également obtenir les deux tiers des voix pour être élu. Les mandats du Mufti de la République et des muftis de régions expirent lorsque ceux-ci atteignent l'âge de 72 ans. Néanmoins, le Docteur Hassan Hallaq, historien à l'Université Libanaise et spécialiste de Dar al Fatwa, souligne que nombre de muftis de régions demeurent en fonction à l'âge de 80 ans ou de 90 ans, pour des raisons « *administratives et politiques* »⁴²⁹.

Le choix du mufti s'opère selon des critères à la fois de carrière et de personnalité, mais également d'accointances avec les figures politiques sunnites de premier plan :

« Mohammed Nokkari : Il faut avoir minimum 40 ans, il faut être un 'alema en savoir islamique, il faut soit exercer la fonction de juge pendant au moins 10 ans, soit être réputé pour sa science

Question : *Que signifie « être réputé pour sa science » qu'est-ce que cela veut dire ?*

*Mohammed Nokkari : C'est un mot qui n'a pas de sens. Mais nous disons la même chose pour tout le monde. On ne va pas amener quelqu'un qui n'a pas de formation pour exercer cette fonction. Il faut avoir une formation, il faut être titulaire d'un diplôme supérieur de l'Université al-Azhar en Egypte ou tout diplôme reconnu »*⁴³⁰

La reconnaissance par les pairs est également importante, souligne Mohammed Sammak :

*« He should be of educational qualifications, high qualifications and also acceptable by other religious leaders »*⁴³¹

Cependant, force est de constater que l'approbation du nouveau Mufti par la classe politique dirigeante, reflète en miroir les liens financiers liant Dar al Fatwa au poste du Premier ministre. Ainsi, contrairement aux instances chrétiennes, l'institution du Mufti est financée en partie par l'État libanais, certains de ses membres étant fonctionnaires d'État et leur rémunération constituant un poste budgétaire. Le statut de fonctionnaire est cependant équivoque selon l'ancien Directeur

⁴²⁸ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁴²⁹ Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

⁴³⁰ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁴³¹ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

général de Dar al Fatwa, pour qui « *on ne dit pas qu'il est fonctionnaire puisqu'il est le chef de la communauté, il est le président spirituel des musulmans, donc il ne peut pas être fonctionnaire. Il est le chef de la communauté c'est tout. Du point de vue protocolaire, il est équivalent du Premier ministre. Comme à l'époque des ottomans, le Cheikh al-Islam était équivalent du Premier ministre, c'est la même chose ici. C'est-à-dire qu'il doit toujours s'asseoir à côté du Premier ministre en exercice* »⁴³². Cette ambiguïté est également évoquée par Mohammed Sammak :

*« Dar al Fatwa is considered not part but associated to the Prime minister. It's not like in France, completely separated but he is attached to the office of the Prime minister. And it runs the religious court for family affairs, marriage, divorce and so on... [...] Well historically in Lebanon since the days of the Ottomans, and then the French, the Muslim community and its institutions were part of the government at that time. So after the French kept it during the mandate, and after independence it remained part of the State through the Prime minister's office. Now this is not the case for the other religious institutions, completely isolated from the State »*⁴³³

Il est également important de noter que seule une partie des employés de Dar al Fatwa sont rémunérés par l'État libanais, ou du moins une « *compensation* » pour reprendre le terme employé par Mohammed Nokkari.

Selon Hassan Hallaq :

*« The mufti is paid by the State and some of the employees also are, but not all the institutions of Dar al Fatwa are paid by the State. They are not all related to the State: only the Mufti, and the muftis of the regions are paid by the State. And the judges and the employees of the religious courts. But there are lots of institutions that are not paid by the State, and therefore their decisions remain independent. The sunni judges, the shi'a judges and the druze judges are treated both financially and corporally if you want, just like the civil judges, including their wages and their licence plates »*⁴³⁴

Le nombre précis de bénéficiaires de cette « *compensation* » salariale varie, mais il inclut le Mufti de la République, son chef de cabinet, les secrétaires des *fatwas*, vingt-sept enseignants rattachés à l'institution, mais également les hauts fonctionnaires administratifs et religieux entre

⁴³² Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁴³³ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

⁴³⁴ Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

autres⁴³⁵. Le règlement de Dar al Fatwa stipule que quatre-vingt-quinze fonctionnaires sont concernés par ce rattachement budgétaire au cabinet du Premier ministre. Quel que soit le nombre exact, cette question demeure suffisamment primordiale pour souligner les relations entretenues entre champs religieux et politique, tant de l'ordre de l'institutionnel, que de l'ordre de l'informel. Comme nous l'expliciterons ultérieurement, la question du financement implique également celle de l'alignement de l'instance religieuse sunnite officielle sur les positions des mouvements et partis sunnites dominant la scène politique libanaise, ainsi que de la difficulté pour le Mufti de s'affranchir de cet alignement.

Le Mufti et son secrétariat constituent la branche exécutive de Dar al Fatwa, les prérogatives législatives, considérables comme nous l'avons explicité précédemment⁴³⁶, relèvent du *majlis al-shâri'a al-Islâm al-'âla* (le conseil législatif), constitué de trente-trois juges chériés, dont huit sont nommés par le Mufti lui-même⁴³⁷. Conjointement avec les notables et hommes politiques en fonction, ils composent le Conseil chérié, qui se réunit une fois par mois pour légiférer sur les affaires religieuses et sociales de la communauté sunnite. Leurs décisions, ratifiées par le Mufti lui-même, ont force de loi. Il s'agit donc d'un véritable partenariat entre les différents leaderships communautaires, religieux et civiles, s'accordant sur une ligne politique médiane (comme nous le détailleront ultérieurement) pour la gestion des affaires communautaires.

c) Organisation et transnationalisation du clergé chiite

Notre terrain se concentrant principalement sur les établissements religieux musulman sunnite et chrétien maronite, nous nous étendrons moins longtemps sur les structures communautaires chiites et druzes, si ce n'est pour en révéler succinctement l'originalité en comparaison de celles de leurs homologues. En effet, contrairement à la communauté sunnite libanaise, l'histoire de la communauté chiite se caractérise par une forte clandestinité jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. Il faut, en effet, attendre le Règlement organique de 1861, fixant les modalités de gouvernement du Mont-Liban, pour que la communauté chiite soit enfin reconnue comme une communauté à part entière. Le Conseil administratif, chargé de gérer les affaires politiques du Mont-Liban, voit ses

⁴³⁵ Il nous a été difficile d'obtenir des documents listant explicitement et précisément le mode de financement de Dar al Fatwa et des employés lui étant rattachés, nous faisons donc le choix délibéré, bien que prudent, de citer les différents témoignages et indications des acteurs interrogés, proches de Dar al Fatwa, ou ancien membre de la structure, en nous évertuant à croiser autant que possible les différentes informations. Concernant le nombre de « fonctionnaires d'État » au sein de l'instance sunnite, nous reprenons ici les chiffres et données avancés par Mohammed Nokkari, ancien Directeur général de Dar al Fatwa.

⁴³⁶ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁴³⁷ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

sièges répartis entre six communautés religieuses, les délégués chiites étant présents aux côtés de leurs homologues maronites et druzes. C'est la première fois que la communauté chiite est donc reconnue au sein d'un ensemble régional dominé par l'Empire ottoman. Cependant, cette reconnaissance ne s'applique que dans le cas exceptionnel de la *moutassarifiyya*. Partout ailleurs, que ce soit sur la côte ou dans l'hinterland syrien, notamment dans la Békaa, la communauté chiite ne fait l'objet d'aucune reconnaissance, conformément à la politique prônée par la Sublime Porte, refusant toute reconnaissance aux communautés désignées comme « hérétiques de l'islam ».

La structuration du chiisme libanais au XX^{ème} siècle, à l'instar du chiisme des régions iranienne, irakienne ou du Golfe arabe, est conditionnée par cet héritage de clandestinité. Elle est également marquée par les réformes internes à cette confession, notamment l'institutionnalisation de la *marja' iyya* par le juriste iranien Murtadâ al Ansârî vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Le *marja'* (ou référence) désigne un clerc chiite dont les prescriptions, qu'elles prennent la forme de traités de droit islamique ou de *fatwas*, sont suivies par les fidèles. Ces derniers versent également la *zakat* et le *khums* au *marja'* dont ils suivent les préceptes. La figure du *marja'* ne fait l'objet d'aucune élection institutionnalisée, ni d'aucune nomination gouvernementale. Bien au contraire, elle émerge au sein du champ religieux, et se cantonne à celui-ci, du moins jusqu'aux entreprises khomeinistes consécutives à la révolution iranienne, et la mise en place du *wilayat al-faqih*, que l'on traduit par « gouvernement du théologien-juriste » et qui consiste en une reconnaissance du leadership politique exercé par les hommes de religions et les savants dans la conduite des affaires publiques au sein de la communauté chiite. L'émergence de la *marja' iyya* s'opère selon un processus à la fois informel et structuré : « Il n'y a aucune procédure de désignation formelle du *marja'* ; celui-ci n'est ni élu, ni désigné : on dit qu'il « émerge ». En fait, tout se joue à trois niveaux : celui des cercles des clercs de haut rang, celui des milieux commerçants et financiers influents, et, in fine, au niveau des croyants qui entérinent, ou non, les avis des précédents »⁴³⁸. Plusieurs *marja' iyya* cohabitent au sein des mondes chiites, et les fidèles ont la possibilité de choisir l'un d'entre eux afin d'en suivre les préceptes. Sabrina Mervin note également qu'un croyant peut choisir de suivre un *marja'* sur certaines questions sociétales, et un autre sur les questions religieuses. Il faut également noter que le croyant n'est pas contraint de suivre le *marja'* le plus proche de lui géographiquement. La *marja' iyya* se caractérise également par un ensemble d'établissements éducatifs, les *hawzas* ou les *hussaynias*, au sein desquels les préceptes du *marja'* sont enseignés. Ce réseau transnational est toutefois hiérarchisé, la *marja' iyya* de Qom (Iran) et surtout celle de Najaf (Irak) étant les centres

⁴³⁸ Sabrina MERVIN, « Les autorités religieuses dans le chiisme duodécimain », *Archives de Sciences sociales des Religions*, op. cit., p. 67.

les plus influents, et l'*ayatollah* Ali Sistani (officiant à Najaf) étant le *marja* ' le plus suivi depuis le décès d'Abu Qassem Kho'i, son mentor, et précédent détenteur de la *marja* 'iyya irakienne.

Cette transnationalisation du « clergé » chiite⁴³⁹ se reflète également dans le profil des leaders religieux chiites libanais qui militent pour l'émancipation politique de leur communauté à partir des années 1960. La figure religieuse proéminente du chiisme libanais est certainement celle de l'imam Moussa Sadr. Né à Qom en Iran, bien qu'issu d'une famille originaire du Jabal 'Âmil libanais, il étudie dans la *hawza* de Najaf, puis retourne à Qom où il se lie avec les milieux activistes qui forment l'embryon du parti Al Da'wa, avant de retourner au Liban en 1959. Il obtient la nationalité libanaise en 1963. Outre ses liens avec une élite religieuse chiite transnationale, rassemblée au sein d'Al Da'wa, Sadr bénéficie aussi d'un environnement familial favorable à l'entretien de ces liens : la famille Sadr compte des membres actifs répartis dans toute la région, son cousin Mohammed Baqr Al Sadr est le fondateur du parti Al Da'wa, Mohammed Sadiq Al Sadr est, quant à lui, un acteur prépondérant dans l'Irak post-Saddam Hussein, alors que 'Abd Al Hussein Charaf Al-Dîn, autre cousin de Moussa Sadr, est la figure religieuse chiite dominant la région de Tyr au Liban dans les années 1950⁴⁴⁰. Nous avons précédemment explicité le rôle de Sadr dans ce qu'il est convenu d'appeler le « réveil chiite » des années 1960, puis dans la formation de la milice Amal en 1975. Soulignons néanmoins, que c'est sous l'impulsion de Moussa Sadr et de son militantisme qu'est élaborée la loi du 19 décembre 1967, consacrant l'autonomie de la communauté chiite par rapport à ses homologues musulmans. Reconnue comme une des dix-sept « communautés historiques » par l'arrêté numéro 60 de mars 1936⁴⁴¹, la communauté chiite ne bénéficie pourtant d'aucune constitution propre, le décret législatif de 1955 organisant uniquement l'autorité sunnite suprême et le Mufti de la République libanaise étant le représentant officiel des communautés musulmanes dans le pays⁴⁴². L'action « indépendantiste » et revendicatrice de l'imam Sadr, à la source de la mobilisation de la société chiite libanaise, est à l'origine du processus de reconnaissance juridique de l'autonomie de sa communauté, reconnaissance consacrée par l'adoption de la loi numéro 72/67

⁴³⁹ Notons ici la prudence avec laquelle nous optons pour la notion de « clergé » accolée à l'élite religieuse chiite, notion également utilisée par Sabrina Mervin ou Laurence Louër, et se justifiant par la hiérarchisation relativement pyramidale de cet establishment. Cf sur ces points Sabrina MERVIN, « Les autorités religieuses dans le chiisme duodécimain », *Archives de Sciences sociales des Religions*, op. cit. ; Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, op.cit..

⁴⁴⁰ Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, op.cit., p. 49.

⁴⁴¹ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁴⁴² « [...] La question c'est plutôt « pourquoi ne l'a-t-on pas appelé mufti des sunnites ? ». C'est le plus important. Parce qu'on a cherché l'unité des musulmans. Parce que la France du mandat a essayé de diviser les musulmans. À l'époque des Ottomans il n'y avait pas de distinction entre sunnites, chiites, druzes et alaouites. La France était dans son intérêt de diviser les musulmans et d'accorder une autonomie aux chiites, aux druzes, aux alaouites. [...] Pour montrer certaines différences avec la France du mandat, on a dit que les musulmans sont un et non plusieurs communautés. Et pour parler du mufti de la République, on a voulu qu'il soit un, ni sunnite, ni chiite, ni druze, mais un mufti de la République, sans mentionner son appartenance », affirme Mohammed Nokkari. Si son analyse peut être contestée par d'autres acteurs ou observateurs, elle révèle néanmoins le souci d'unité des communautés musulmanes libanaises sunnites lors de la formation du Liban constitutionnel. Entretien avec le Dr Muhammad Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

du 19 décembre 1967. Les trente-six articles de cette loi votée à l'unanimité par le Parlement libanais reconnaissent la souveraineté de l'autorité communautaire chiite dans la gestion des *waqfs*, de ses affaires religieuses, et de ses institutions, le tout « *conformément aux règles de la noble Chari'a et au Fiqh [NDLR : droit] de l'école jafarite, dans les limites des fatwas émanant de l'Autorité suprême de la communauté dans le monde* »⁴⁴³. L'autorité communautaire libanaise est donc soumise aux injonctions de Najaf, selon une logique similaire aux communautés chrétiennes, notamment maronite, rattachée pour sa part au Saint-Siège, note Rabbath. L'instance de représentation officielle de la communauté chiite est désormais le Conseil Supérieur Islamique Chiite (C.S.I.C.), chargé de gérer les affaires communautaires précitées et de représenter ses ressortissants devant l'État, à l'instar des instances chrétiennes ou de Dar al Fatwa. L'article 5 de la loi de 1967 consacre la collégialité de l'autorité communautaire, conférée au C.S.I.C. : « *un Conseil est constitué pour la communauté musulmane chiite dans la République libanaise. Dénommé Conseil islamique chiite supérieur, il assume la direction des affaires de la communauté, défend ses droits, conserve ses intérêts, veille sur ses institutions et agit en vue de relever son niveau...* »⁴⁴⁴. Notons que le militantisme chiite entrepris par Moussa Sadr en vue de l'amélioration des conditions de vie mais surtout de la représentativité chiite au sein de la structure politique communautaire libanaise, caractérise les objectifs du Conseil fixés par cet article 5. La collégialité de cette instance est également observable dans l'article 4 de la loi de 1967, relative à la présidence du C.S.I.C. : « *le Conseil a un président qui le représente et représente la communauté musulmane chiite auprès des pouvoirs publics et des organismes privés ; il jouit du même respect, des mêmes droits et des mêmes immunités, qui appartiennent aux chefs religieux, sans spécification, ni exception* »⁴⁴⁵. Ainsi, et comme le spécifie Rabbath, le Président du C.S.I.C. n'est en principe pas le dépositaire de l'autorité communautaire, mais plutôt l'ambassadeur du Conseil souverain. Son pouvoir est donc davantage représentatif et ne saurait, dans les textes du moins, bénéficier des mêmes prérogatives que son homologue sunnite, ou que les chefs religieux chrétiens. Néanmoins, il convient de noter le dépassement possible du cadre juridique fixant les prérogatives du Président du C.S.I.C. par l'acteur occupant cette fonction : la pratique du pouvoir demeure également tributaire du charisme, à la fois personnel et situationnel, du leader⁴⁴⁶. L'exemple de Moussa Sadr est à ce titre révélateur de cette ambiguïté : premier Président du C.S.I.C., qu'il a ardemment contribué à créer, Sadr voit certes ses prérogatives limitées par l'article 4 de la loi de 1967, mais demeure dans les faits le véritable chef

⁴⁴³ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 128.

⁴⁴⁴ Cité in *id.*.

⁴⁴⁵ Cité in *ibid.*, p. 129.

⁴⁴⁶ Cf infra : Première Partie, III, section 2.

de la communauté chiite libanaise jusqu'à sa disparition en 1978⁴⁴⁷, et l'interlocuteur exclusif des leaders politiques et religieux des autres communautés⁴⁴⁸, au cours d'une période caractérisée par une très forte adhésion de la société chiite à son projet politique mais également à sa personne, et par une fluidité politique consécutive au déclenchement des événements de 1975, nécessitant de fréquentes rencontres entre les hiérarchies politiques et religieuses libanaises, comme nous l'avons précédemment évoqué. Le Président du C.S.I.C. est élu à la majorité relative par deux assemblées issues du Conseil : la Commission législative et la Commission exécutive. Cette dernière est composée des *qâdis* et muftis en exercice, des ministres et députés chiites actuels et passés, de magistrats, professeurs d'université, des notables de la communauté (médecins, avocats), des fonctionnaires de première catégorie, et de sept journalistes nommés par leur pairs pour siéger au sein de cette assemblée. Nous ne rentrerons pas dans le détail du fonctionnement administratif de ce Conseil car le temps et l'espace nous manquent d'une part (notre terrain se concentrant principalement sur les structures religieuses sunnites et maronites), mais également parce que les données de terrain nous font défaut, tant ce dernier est relativement compliqué à pénétrer en l'absence d'un capital relationnel conséquent. Notons néanmoins la souveraineté législative accordée au C.S.I.C. et aux instances qui le composent, sur le modèle sunnite, et spécifiée par l'article 31 de la loi de 1967 : « *À l'exception des articles 1, 2, 3, 4 de cette loi, et sans préjudice de l'article 26 de celle-ci, les deux Commissions, juridique et exécutive, ont le droit, conjointement, de réviser les dispositions et de modifier ce qui lui en paraîtra nécessaire, en vue de réaliser son but fondamental. Leurs décisions en ce sens, ainsi qu'en tout ce qui concerne les affaires religieuses de la communauté et l'administration des wakfs, sont exécutoires par elles-mêmes, à conditions qu'elles ne soient pas incompatibles avec les lois touchant à l'ordre public* »⁴⁴⁹.

Il convient également de porter un rapide regard sur l'autre grand pôle du leadership religieux chiite : la *marja'iyya* de Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah. Clerc chiite issu d'une socialisation politique au sein des structures du parti Al Da'wa, Fadlallah participe aux réunions préparatoires du C.S.I.C., mais ne soutient pourtant pas sa création, défendant une conception de l'autorité religieuse chiite construite non pas sur l'autorité d'un leader ou d'une institution, mais « *sur l'exercice d'une*

⁴⁴⁷ Sabrina Mervin souligne à ce propos la « routinisation » du charisme du leader chiite, dont le mandat se caractérise par la combinaison « d'un homme fort et d'une institution forte », in Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 345.

⁴⁴⁸ Interactions facilitées par les dispositions favorables de Sadr envers le dialogue intercommunautaire : cette ouverture au dialogue est notamment symbolisée par cette image forte de l'imam chiite prenant la parole au dessous d'un Christ en croix, lors d'une conférence dans l'Église des Capucins à Beyrouth le 18 février 1975. Cf Annexe 17, et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, « L'inscription de l'autorité religieuse dans le champ social : les ulémas chiites libanais (1920-1967) », in *Histoire@Politique*, Presses Universitaires de Sciences Po, Numéro 18, 2012/3, p. 125.

⁴⁴⁹ Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 131.

autorité religieuse qui dépasse les frontières du Liban et le cadre partisan »⁴⁵⁰. L'émergence de sa *marja' iyya* s'inscrit donc dans cette dynamique, puisque le Sayyed entreprend de fonder son école religieuse, ses *hussayniyas*, ses hôpitaux, ainsi que plusieurs associations de bienfaisance. Son militantisme et sa volonté de conserver un lien « direct » avec le peuple, puis son « parrainage » idéologique du Hezbollah dans les années 1980, consacrent l'autonomie de l'autorité du *marja'*. Cette dernière se veut en effet relativement indépendante des lignes prônées par les grands centres du pouvoir clérical chiite, et notamment du pouvoir khomeyniste. Fadlallah entretient à ce titre une relation ambiguë avec le concept de *wilayat al-faqih*, doctrine prônant le gouvernement du politique par les autorités religieuses, et à laquelle le *marja'* préfère celle de *wilayat al umma* (« gouvernement de la nation »), que certains apparentent à une forme de démocratie⁴⁵¹. Son refus d'être élu au sein du C.S.I.C. tranche avec le parcours de son contemporain Mohammed Mehdi Chamseddine, proche de Moussa Sadr, vice-président du C.S.I.C. puis président en 1994⁴⁵². Alors que Fadlallah se construit une figure de révolutionnaire et d'idéologue du Hezbollah (héritage parfois contesté ou tout du moins nuancé par l'intéressé lui-même⁴⁵³), Chamseddine demeure un homme d'appareil et un cheikh intellectuel. Cette direction communautaire bicéphale se traduit notamment à partir des années 1980 par les lignes parfois conflictuelles et divergentes, au moins jusqu'aux élections législatives de 2009, entre les deux principales formations chiites que sont le Mouvement Amal et le Hezbollah. Alors que le premier se targue d'être proche du C.S.I.C. et de son président Chamseddine (décédé en 2001), le Hezbollah entend renforcer sa dimension nationale et révolutionnaire en se revendiquant de l'héritage du *marja'* Fadlallah (disparu en 2010)⁴⁵⁴. Force est toutefois de constater que l'ensemble des acteurs politiques et religieux chiites entendent

⁴⁵⁰ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 339.

⁴⁵¹ Mohammed Mehdi CHAMSEDDINE, *Nizâm al hukm wa-l-idâra fî-l-islâm* [Le système du pouvoir et de l'administration en Islam], Al Mu'assasa al jâmi'iyya lil dirasât wa al nachr, Beyrouth, 2000, cité in Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 342.

⁴⁵² La figure de Moussa Sadr fit l'objet d'une forte mythification après sa disparition en 1978, chacun se revendiquant de l'héritage de celui qui fut désormais assimilé au Douzième Imam, l'Imam caché, dont le retour est attendu par les fidèles. Ceci explique notamment que le poste de Moussa Sadr demeure vacant jusqu'en 1994, date à laquelle il aurait atteint l'âge de 65 ans et aurait dû quitter la présidence du Conseil chiite. Cette année, Chamseddine succède donc officiellement à Moussa Sadr à la tête du C.S.I.C., bien qu'il en ait assuré la direction de fait, tout vice-président qu'il fut de 1978 à 1994.

⁴⁵³ Cf Sabrina MERVIN, « Muhammad Husayn Fadlallah, du 'guide spirituel' au *marja'* moderniste », in Sabrina MERVIN (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, op. cit., pp. 277-285.

⁴⁵⁴ Malgré la prudence du *marja'* chiite que nous avons précédemment évoquée, nous ne pouvons nier que cette « filiation » idéologique supposée entre lui et le Hezbollah, filiation revendiquée par ce dernier, contribue également à renforcer l'aura personnelle de Fadlallah et des institutions de sa *marja' iyya*, et s'inscrit dans une démarche révolutionnaire que le dignitaire revendique, comme le souligne Rodger Shanahan : « *Fadlallah's contribution to the Shi'a's political development lies not only in his ability to provide juristic justification for their right to resist an unjust system, but also in his ability to provide guidance for the form such resistance should take without threatening the integrity of the Lebanese state* », in Rodger SHANAHAN, *The Shi'a of Lebanon : clans, parties and clerics*, Tauris Academic Studies, London, 2005, p. 154.

recupérer les retombées du prestige personnel de Moussa Sadr⁴⁵⁵. Le lien d'Amal avec le Conseil chiite découle également de la stratégie personnelle de son leader, dès les dernières années du conflit civil : Nabih Berri entend être le principal représentant laïc de la communauté dans le champ politique, rôle nécessitant une proximité avec les instances communautaires officielles et institutionnalisées, mais également une présence au sein des structures administratives de l'État⁴⁵⁶. La figure de Moussa Sadr, ainsi que son charisme personnel et magnétique, font quant à eux un émule en la personne de Hassan Nasrallah, secrétaire général du Parti de Dieu à partir de 1992, et qui, à défaut d'être un grand clerc (il étudie peu les sciences religieuses avant de s'engager dans la « résistance »⁴⁵⁷) se révèle un redoutable communicant politique⁴⁵⁸. L'arrivée à la tête du C.S.I.C. d'Abdel Amir Qabalan, achève de concrétiser le rapprochement entre le Parti de Dieu et la structure officielle chiite.

La hiérarchie religieuse chiite est donc caractérisée par une double orientation, à la fois nationale et régionale. Héritier de la volonté de Moussa Sadr d'intégrer la communauté chiite dans la gestion du système politique confessionnel libanais, le C.S.I.C. joue le rôle d'institution de référence au même titre que Bkerké ou Dar al Fatwa. Néanmoins, la « voix » du Conseil porte moins que celles de ses homologues maronites ou sunnites du fait du monopole exercé par le condominium Amal-Hezbollah sur la représentativité chiite dans la vie civile et politique du pays. Le parti de Nabih Berri est très institutionnalisé, par le biais de la présidence du Parlement occupée par le leader chiite depuis 1992, et bénéficie de relais partisans très présents dans les régions du sud, la banlieue beyrouthine, et le centre géographique de la capitale⁴⁵⁹ ; le Hezbollah assure sa présence et sa domination sur une large frange de la société partisane chiite par le biais de ses institutions sociales (écoles, associations, dispensaires, etc...), la conservation de ses armes⁴⁶⁰ et le prestige issu de ses victoires symboliques contre l'armée israélienne (en particulier en 2006)⁴⁶¹ ; quant à la *marja'iyya* « autonome » de Fadlallah, elle contribue à faire du Liban un pôle d'autorité certes moins influent que Najaf ou Qom, mais néanmoins prestigieux, dans les mondes chiites, et ce, malgré le décès du *marja'* en 2010. L'histoire sociale et politique du chiisme libanais, ainsi que l'action des leaders politiques mais également religieux de la communauté, font de cet

⁴⁵⁵ Cf Annexe 9.

⁴⁵⁶ Nabih Berri succède ainsi à Hussein Hussein à la Présidence du Parlement libanais à l'issue des élections législatives de 1992.

⁴⁵⁷ Cf Aurélie DAHER, « Hassan Nasrallah : éléments de biographie », in Sabrina MERVIN (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, op. cit., pp. 256-258.

⁴⁵⁸ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 343.

⁴⁵⁹ Comme en témoigne la prolifération d'affiches à l'effigie de Berri, le mettant une fois de plus en scène aux côtés de Moussa Sadr, dont l'héritage est alors revendiqué, cf Annexe 9.

⁴⁶⁰ Le Hezbollah est le seul parti politique ayant réussi à conserver ses armes après 1990, à l'issue des guerres civiles.

⁴⁶¹ Cf sur ce point Franck MERMIER, Elizabeth PICARD (dir.), *Liban. Une guerre de 33 jours*, La Découverte, Paris, 2007, 255 p..

establishment religieux le plus intégré dans son environnement régional, mais également le plus affecté par les circonvolutions agitant la région depuis une vingtaine d'années.

d) Une communauté druze « verrouillée » par la *za'âma*

À l'instar de la communauté chiite, la communauté druze ne fait que tardivement l'objet d'une reconnaissance juridique au sein des différentes structures politiques et administratives dans lesquelles elle s'inscrit. Au sein de l'Empire ottoman, les druzes, tout comme leurs homologues chiites, étaient soumis aux tribunaux et aux *qâdis* sunnites rattachés à la Sublime Porte. La reconnaissance des druzes comme communauté officielle s'opère donc relativement indépendamment du système de gouvernement ottoman, sous le régime du double *caïmacam* organisant le Mont-Liban de 1842 à 1961⁴⁶², puisqu'un de ces *caïmacams*, englobant la partie sud de la Montagne libanaise, était sous autorité druze exclusive⁴⁶³. Ce processus de reconnaissance se confirme avec l'instauration de la *moutassarifiyya* en 1861, puisque la communauté druze bénéficie de deux sièges au sein du Conseil administratif créé par le Règlement organique. De même, l'arrêté numéro 60 de 1936, reconnaît la communauté druze comme une des dix-sept communautés auxquelles la personnalité morale est conférée, avant que l'arrêté numéro 53 de 1939 ne revienne sur la distinction entre les diverses communautés musulmanes. Ce « retour en arrière » est toutefois cautionné par une élite druze qui se solidarise alors avec ses homologues sunnites⁴⁶⁴. La communautarisation caractérisant le paysage juridique libanais à partir de 1955 touche également la communauté druze qui s'émancipe par le biais de deux lois datant du 13 juillet 1962, la première ayant trait à l'élection du Cheikh al 'Âql, la seconde à la constitution du Conseil confessionnel gérant les affaires de la communauté. La première loi affirme que « *la communauté druze est indépendante en ses affaires religieuses, ses waqfs et ses institutions de bienfaisance ; elle en assume elle-même l'organisation et l'administration, en conformité de ses règles spirituelles et des privilèges confessionnels, ainsi que des règlements et des lois qui en dérivent par l'intermédiaire de représentants, choisis parmi ceux de ses fils qui sont connus pour leur autorité et leur compétence* »⁴⁶⁵.

Si la communauté druze bénéficie d'une égalité de traitement vis-à-vis des autres communautés chrétiennes ou musulmane sunnite dans le respect de son autonomie juridique, elle se distingue d'elles par la structure de sa hiérarchie religieuse, le fonctionnement de cet establishment (si tant est qu'on puisse l'approcher en tant que corps hiérarchisé, structuré et autonome), et son rapport au

⁴⁶² Cf supra : Première Partie, I, section 1.

⁴⁶³ Cf Annexe 18.

⁴⁶⁴ Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 133.

⁴⁶⁵ Id..

champ politique. Notre analyse n'a pas pour objet d'analyser les pratiques religieuses ni les fondements de la foi encadrant ces pratiques⁴⁶⁶, néanmoins il convient de souligner la « culture du secret » (pour reprendre un adage souvent employé pour décrire les pratiques religieuses druzes) caractérisant l'exercice de la foi par les ressortissants de la communauté. Le corps communautaire druze est divisé entre « initiés » (*'uqqal*) et « ignorants » (*juhhal*) dont la distinction s'opère davantage en terme de pratique que de diplômes ou titres : les « initiés » participent aux rituels et sont désignés comme tels suite à un processus de reconnaissance par le *majlis* (conseil) des cheikhs⁴⁶⁷. Il ne saurait donc y avoir de corps clérical explicitement constitué de « spécialistes de la foi » ou d'experts des sciences religieuses, issus d'un *cursus honorum* spécifique et exerçant leurs prérogatives en tant que corps autonome. La frontière entre champs religieux et politique est ici très ténue.

Toutefois, la communauté bénéficie de deux structures principales chargées de la gestion des affaires communautaires et de la représentation symbolique de ses ressortissants dans le système juridique libanais : la *machyakhat al 'Âql* (institution du Cheikh al 'Âql) et le Conseil confessionnel druze. Alors que la première structure bénéficie d'une histoire ancestrale, du fait de sa fondation en 1 027⁴⁶⁸, le Conseil confessionnel druze est, quant à lui, de conception récente puisqu'il est créé par la seconde loi de juillet 1962. Il est à ce titre assez original de remarquer que cette loi confie la direction effective de la communauté non pas à la *machyakhat al 'Âql*, mais bel et bien au Conseil confessionnel, dont le rôle est la gestion des affaires temporelles, administratives et spirituelles de la communauté, et notamment le contrôle des fondations pieuses, et l'administration des *waqfs*. La totalité des compétences communautaires est donc conférée au Conseil en vertu de l'article 2 de la loi de 1962 : pouvoir à la fois administratif mais également judiciaire (le Conseil valide et ratifie les nominations au sein des associations communautaires et tranche les litiges entre elles). L'autorité communautaire est donc collégiale, contrairement aux homologues sunnites et chiites. Ceci est également visible pour la *machyakhat al 'Âql*. Plus haute autorité symbolique dans le champ religieux, dont le siège est situé dans le quartier de Verdun à Beyrouth, la *machyakhat* se structure autour du Cheikh al 'Âql, titre que l'on peut traduire par « cheikh de la raison » au sens du contrôle sur soi⁴⁶⁹. Initialement nommé ouvertement par les cheikhs *'uqqal*, le Cheikh al 'Âql était assisté par les grands Cheikhs. Les druzes de Syrie et d'Israël nommaient également chacun un Cheikh al 'Âql

⁴⁶⁶ Sur ce point, on se référera à Louis PERILLIER, *Les Druzes*, op. cit. ; Kamal SALIBI, *The Druze : realities and perceptions*, op. cit. ; Isabelle RIVOAL, *Les maîtres du secret: ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, op. cit. ; Fuad KHURI, *Being a Druze*, op. cit. ; ou Marie DUPONT, *Les Druzes*, Brepols, Paris, 1994, 217 p..

⁴⁶⁷ Fuad KHURI, « There are No 'Free-Floating' Druze : The Imperatives of the Moral Code », in Fuad KHURI, *Being a Druze*, op. cit., p. 181.

⁴⁶⁸ Marie DUPONT, *Les Druzes*, op. cit., p. 183.

⁴⁶⁹ Fuad KHURI, « There are No 'Free-Floating' Druze : The Imperatives of the Moral Code », in Fuad KHURI, *Being a Druze*, op. cit., pp. 187-188.

pour administrer les ressortissants de la communauté résidant sur ces territoires⁴⁷⁰. Avec la création des États libanais, syrien puis israélien, les *machyakhats* de ces deux derniers s'autonomisent bien que les relations avec l'establishment religieux mais surtout politique libanais soit de mise⁴⁷¹. Si les sources font parfois défaut à la recherche s'intéressant à l'histoire de la communauté druze présente dans la région syro-palestino-libanaise, Marie Dupont affirme que la *machyakhata* druze résidant au Mont-Liban s'est scindée en deux en 1825 : l'institution demeure unifiée mais sa présidence est désormais bicéphale, le partage s'opérant entre les impétrants rattachés aux deux clans principaux dominant la vie politique druze de la Montagne, les Joumblattis (rattachés à la famille Joumblatt) et les Yazbakis (rattachés quant à eux au clan des Arslan). C'est donc assez naturellement que l'article 2 de la loi de juillet 1962, relative à l'élection du Cheikh al 'Âql stipule que « *sans préjudice de la teneur de l'article 21 [NDLR : relatif à l'élection d'un troisième Cheikh al 'Âql alors en fonction au moment de la rédaction de la loi] des dispositions transitoires de cette loi, il y aura pour la communauté druze deux cheikhs al-Akl, qui sont ses deux chefs spirituels ; il jouiront de la même inviolabilité que les autres chefs religieux* »⁴⁷². Il est également surprenant de constater que, malgré cette « double casquette », aucune mention n'est explicitement faite des prérogatives dévolues aux deux Cheikhs al 'Âql. Ainsi, Rabbath souligne les imprécisions de l'article 21 de la loi de 1962, stipulant que « *son Éminence le cheikh al-Akl préside le Conseil confessionnel* » sans spécifier aucunement à quel Cheikh cette prérogative est attribuée⁴⁷³. Bien que leurs affiliations aux clans Arslan et Joumblatt conditionne leur nomination, les Cheikhs al 'Âql doivent satisfaire certaines conditions préalables : l'exercice de leur fonction ne saurait s'accommoder d'une fonction parallèle dans les secteurs public ou privé (satisfaisant l'indépendance de principe des Cheikhs et leur confinement au champ religieux), ils doivent être âgés de quarante ans minimum, ainsi bénéficier d'une connaissance accrue des sciences religieuses (bien qu'aucun diplôme ne soit en principe requis) et des « traditions de la communautés », et faire preuve d'une piété avérée. L'élection des Cheikhs al 'Âql est assez démocratique comme le note Rabbath, car y participent, selon l'article 5, « *tous les Druzes de sexe masculin, jouissant du droit de vote, en conformité de la loi électorale pour la Chambre des députés* »⁴⁷⁴. Un principe électif similaire est également appliqué pour la composition des membres du Conseil confessionnel druze. Celui-ci est formé, entre autres, de membres permanents regroupant les Cheikhs al 'Âql mais également les ministres et députés druzes, en activité ou anciens. Pour les membres élus, un premier corps électoral est composé des « *détenteurs de diplômes universitaires et des membres des professions libérales* », et élit les

⁴⁷⁰ Marie DUPONT, *Les Druzes*, op. cit., p. 183.

⁴⁷¹ Cf sur ces questions Iffat ABOU CHACRA, *Les relations inter-druzes : libano-syro-israéliennes*, Thèse de Doctorat, Paris VII, 1992, 484 p..

⁴⁷² Cité in Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 134.

⁴⁷³ Id..

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 135.

délégués siégeant pour quatre ans au Conseil. L'autre corps électoral vote pour élire des délégués représentant les principales circonscriptions administratives druzes :

- 6 délégués pour le *caza* du Chouf
- 6 délégués pour le *caza* d'Aley
- 3 délégués pour le *caza* de Baabda
- 1 délégué pour le *caza* de Hasbaya
- 1 délégué pour le *caza* de Rachaya
- 1 délégué pour le *mohafazat* de Beyrouth
- 1 délégué pour le *mohafazat* du Metn Nord
- 1 délégué pour les autres circonscriptions administratives

Cette vingtaine de délégués n'est cependant pas élue au suffrage « universel » masculin comme les Cheikhs al 'Âql, mais par les *moukhtars* et membres des conseils municipaux de chaque circonscription administrative.

Le Conseil confessionnel druze est donc la principale instance de gestion des affaires internes de la communauté. Néanmoins, force est de constater que la direction politique de la communauté est l'apanage exclusif de la *za'âma*, pour ne pas dire du clan Joumblatt. C'est donc dans ce cadre, dont le Conseil confessionnel et la *za'âma* en constituent les contours, qu'évolue la *machyakhat al 'Âql*. Si l'exercice de toute fonction s'inscrit également dans un cadre juridique réglementé, il est néanmoins tributaire de la pratique qu'en fait l'impétrant, ainsi que de son charisme. La situation de la *machyakhat* dans la période post-guerre civile en est un exemple flagrant. La fin du mandat du Cheikh al 'Âql Mohammed Abu Chacra, au sortir des guerres civiles, est caractérisée par une incertitude concernant sa succession, en raison des problèmes de santé du dignitaire druze, et des rivalités politiques planant autour de la nomination de son successeur. En 1991, à la veille de son décès, le Cheikh Abu Chacra nomme Bahjat Ghayth comme successeur, malgré l'opposition d'une partie du corps des *'uqqals* et les réticences du jeune chef du P.S.P. Walid Joumblatt. La solution Ghayth est alors acceptée comme étant temporaire, mais les déclarations du nouveau Cheikh al 'Âql sur les sujets politiques comme l'élection du Chef de l'État⁴⁷⁵ le placent en opposition aux positionnements de Walid Joumblatt. Ce dernier entreprend donc de réunir un rassemblement le 5 octobre 1995, afin de discuter de la destitution du Cheikh al 'Âql, par le biais d'un décret adopté par

⁴⁷⁵ Ghayth s'oppose à la prorogation du mandat d'Elias Hraoui, en soutenant le général Émile Lahoud en octobre 1995, cf Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », *op. cit.*, p. 347.

voie parlementaire grâce au soutien du Premier ministre Rafic Hariri, allié de Joumblatt. Ce décret numéro 69 désigne alors Salman Abdel Khaliq, allié de Joumblatt, à la tête de la *machyakhat*. Jakob Skovgaard-Petersen souligne que cette nomination par décret n'est pas davantage respectueuse du processus de nomination du Cheikh al 'Âql stipulé par la loi de 1962⁴⁷⁶, ce que dénonce également Bahjat Ghayth, qui refuse ainsi de quitter la Maison Druze de Verdun (Beyrouth) en invoquant le caractère anticonstitutionnel du décret 69. La crise connaît alors une issue suite à une rencontre entre Walid Joumblatt et Talal Arslan à Damas afin de relancer le débat autour des modalités d'élections du Cheikh al 'Âql. La succession de Ghayth en 2006 est également l'objet de rivalités entre les différentes factions politiques druzes et leurs relais dans le champ religieux. C'est finalement Naïm Hassan, candidat de compromis qui est élu par le Conseil afin de succéder à Bahjat Ghayth⁴⁷⁷.

Les récents débats entourant la composition du Conseil élisant le Cheikh al 'Âql et la personnalité de ce dernier, ainsi que leur dénouement confirment ainsi l'analyse largement partagée par l'ensemble des acteurs interrogés sur la supposée subordination de l'establishment religieux druze (si tant est qu'on puisse le qualifier en tant qu'entité constituée et structurée au regard de l'organisation religieuse de cette communauté) aux leaderships politiques Yazbaki et surtout Joumblatti, comme le soulignent nombre de nos interlocuteurs :

« Les druzes, leurs chefs religieux n'ont jamais vraiment eu de rôle parce que, en fait, c'est Joumblatt [qui commande] »⁴⁷⁸

« Le pouvoir religieux est verrouillé complètement, même chez les druzes en raison de la très forte personnalité de Joumblatt »⁴⁷⁹

« Si on prend le dignitaire druze, il est toujours le sous-produit de la décision de Moukhtara [NDLR : nom de la résidence des Joumblatt, dans la région du Chouf], de Walid Joumblatt. Donc il n'y a pas un dignitaire druze »⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ *Id.*

⁴⁷⁷ Cf « Recently elected Druze Council chooses new spiritual leader », *The Daily Star*, 16 octobre 2006, disponible sur internet : <http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2006/Oct-16/43321-recently-elected-druze-council-chooses-new-spiritual-leader.ashx>, consulté le 24/05/17.

⁴⁷⁸ Entretien avec un député chrétien, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth en juillet 2015.

⁴⁷⁹ Entretien avec un journaliste, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth en novembre 2014.

⁴⁸⁰ Entretien avec un député chrétien, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth en juillet 2015.

Notons néanmoins l'abandon de la double *machyakhat* depuis 1991 et l'arrivée de Bahjat Ghayth⁴⁸¹. La structure interne du champ religieux druze, caractérisé par la discrétion si ce n'est l'absence d'instances religieuses composées d'un corps constitué et organisé de clercs, la distinction ténue entre *'uqqal* et *juhhal* dans la structure sociale druze, la pratique discrétionnaire de la foi, ainsi que l'extrême resserrement des ressortissants autour de leurs instances communautaires, et notamment politiques, du fait de l'importance du sentiment minoritaire vécu par la communauté, auxquels s'ajoutent l'« O.P.A. » symbolique opérée par le P.S.P. depuis Kamal Joumblatt, puis sous le mandat de son fils Walid, sont autant de facteurs expliquant en partie cet alignement des leaders religieux druzes sur la *za'âma*, et la rareté de leurs prises de parole politique. Il faut enfin ajouter à cela une certaine tradition de l'équilibre politique et de la neutralité vis-à-vis des enjeux politiques nationaux et régionaux, expliquant entre autres les revirements d'alliances fréquents du P.S.P. mais également l'attitude prudente des cheikhs druzes de Syrie dans le conflit civil déchirant le pays depuis 2011⁴⁸².

⁴⁸¹ Marie DUPONT, *Les Druzes*, op. cit., pp. 186-187.

⁴⁸² Cf sur ce sujet Adam BACZKO, Gilles DORRONSORO, Arthur QUESNAY, *Syrie – Anatomie d'une guerre civile*, CNRS Éditions, Paris, 2016, p. 101 ; et Ignace LEVERRIER, « Les religieux, ultimes garants de la neutralité de la communauté druze de Syrie », *Le Monde*, 18 avril 2014, disponible sur internet : <http://syrie.blog.lemonde.fr/2014/04/18/les-religieux-ultimes-garants-de-la-neutralite-de-la-communaute-druze-de-syrie/>, consulté le 24/05/17.

Section 3. Inscription du rapport au politique : les cas de Bkerké et Dar al Fatwa

a) Le Patriarcat maronite : autonomie revendiquée, arbitrage et engagement ponctuel

Avant d'aborder le troisième type de ressources dont bénéficient les instances religieuses afin de légitimer leurs prises de position politiques, il convient désormais de porter plus spécifiquement le regard sur les structures que le terrain nous a permis d'approcher et sur lesquelles nous avons choisi de nous pencher : le patriarcat maronite de Bkerké et l'office de Dar al Fatwa. Contrairement aux autres communautés que nous avons précédemment abordées⁴⁸³, nous nous sommes cantonnés, pour la communauté maronite, à la figure du Patriarche et à l'évolution de la structure patriarcale dans son ensemble, en mettant en exergue son caractère pyramidal et principalement libanais. L'objectif de cette courte section est donc de citer explicitement les structures composant le patriarcat maronite, et leur rôle supposé dans la construction de la prise de parole politique patriarcale.

Si le patriarcat maronite reproduit le schéma papal dans sa structuration interne, le Patriarche ne saurait être considéré comme seul chef de l'Église dans la conduite des affaires. Son rôle symbolique est prépondérant, et il incarne l'identité de la communauté dont il est le dépositaire et le défenseur, mais il doit malgré tout composer avec un corps de dignitaires dont l'autorité est conséquente. Outre les diocèses présents hors du territoire libanais et chargés d'administrer les ressortissants de la communauté présents à l'étranger, l'autorité patriarcale s'exerce sur treize diocèses, dont quatre ont le statut de vicariats patriarcaux :

- Le vicariat de Zghorta
- Le vicariat de Bcharré
- Le vicariat de Sarba
- Le vicariat de Jounieh
- L'archevêché d'Antélias
- L'archevêché de Baalbeck-Deir El Ahmar
- L'archevêché de Batroun
- L'archevêché de Beyrouth
- L'archevêché de Byblos

⁴⁸³ Cf supra : Première Partie, II, section section.

- L’archevêché de Saïda
- L’archevêché de Tripoli
- L’archevêché de Tyr
- Le diocèse de Zahlé

Si l’accent est beaucoup mis sur la figure du Patriarche en tant que représentant et leader spirituel de sa communauté, force est de constater le poids des structures dans le fonctionnement et la prise de parole patriarcale. L’insistance avec laquelle nombre d’évêques interrogés sur le fonctionnement des instances patriarcales maronites entendent mettre en évidence la dimension synodale de leur Église est assez révélatrice :

Monseigneur Matar :

*« La communauté maronite est une Église synodale, ayant à sa tête un Patriarche en union avec le Pape de Rome. [...] Comme on est une église synodale, nous prenons les grandes décisions ensemble. Mais ce Synode ne se réunit qu’une fois par an seulement. En plus, les évêques du Liban se réunissent une fois par mois, pour suivre les affaires du pays »*⁴⁸⁴

Monseigneur Mazloun :

« Ce Synode fait partie de la structure ecclésiale des Églises orientales. Les décisions importantes sur le plan ecclésial sont prises non pas par le Patriarche tout seul, mais par lui et le Synode. Nos Églises orientales sont des Églises synodales. Il n’y a pas une seule personne comme le Pape qui prend les décisions fondamentales ou finales, mais il y a tout un ensemble, tous les évêques qui ont la responsabilité de diocèses dans l’Église, dans le monde entier, qui ont droit et prennent part aux décisions importantes. Ce Synode se réunit pratiquement une fois par an et durant cette réunion prend les décisions fondamentales. Entre autres c’est le Synode qui élit les nouveaux évêques, c’est ce Synode qui élit le nouveau Patriarche, et qui prend les décisions fondamentales dans les relations entre l’Église maronite et le Vatican par

⁴⁸⁴ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

exemple, l'Église maronite et les autres églises sur le plan économique, etc... Ce Synode ne se mêle pas directement d'affaires politiques »⁴⁸⁵

De même, notons qu'il s'agit ici de deux déclarations émanant de personnalités cléricales de premier plan, membres du Synode permanent des évêques maronites, et versées dans le fonctionnement des structures patriarcales : alors que Monseigneur Matar est évêque de Beyrouth, Monseigneur Mazloum fut vicaire général d'Antélias, puis visiteur apostolique en Europe, avant d'être nommé à la tête du diocèse de Zghorta.

Nous nous intéressons ici aux instances entourant le Patriarche dans ses prises de décisions et de positions politiques. La principale d'entre elles est le Synode des évêques, appellation qui désigne en réalité deux assemblées différentes. Le premier Synode patriarcal se réunit une fois par an et regroupe l'ensemble des évêques du monde entier, tant les responsables libanais que ceux gérant les affaires des diocèses présents en Europe, Amérique, ou en Australie. Les membres de ce Synode sont choisis par leurs pairs, parfois sur proposition patriarcale⁴⁸⁶. Les questions abordées lors de ces Synodes sont d'ordre spirituel et ne touchent pas aux affaires internes libanaises. À l'occasion de ce sommet, qui se tient en général en été, les prélats maronites se retirent à la résidence patriarcale d'été, à Dimane, dans la vallée de la Qadisha près de Bcharré. Cette retraite dure un mois et les portes du Patriarcat sont symboliquement fermées, il devient donc très difficile d'approcher la hiérarchie patriarcale⁴⁸⁷. L'activité de cette assemblée a relativement peu d'incidence sur les positionnements politiques patriarcaux, puisque ceux-ci n'occupent qu'une place très marginale, voire inexistante dans les discussions qui s'y tiennent.

Les activités du second Synode sont davantage liées aux questions qui nous intéressent. Cette seconde assemblée regroupe quant à elle les évêques résidant au Liban et est composée de quatre évêques, dont trois sont élus par leurs pairs pour siéger au Synode permanent pour une durée de cinq ans renouvelable une fois, et un quatrième est nommé par le Patriarche⁴⁸⁸. Ils sont également assistés de quatre suppléants :

« Le Synode permanent fait partie de l'administration patriarcale. Il représente une partie de Synode des évêques de l'Eglise patriarcale. Il collabore avec le patriarche dans la gestion des affaires administratives. Il intervient en tant qu'organe qui assiste le Patriarche dans la gestion des affaires courantes ainsi que de celles concernant les intérêts de la communauté. Toute décision

⁴⁸⁵ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁴⁸⁶ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

⁴⁸⁷ Nous en avons fait les frais lors d'un terrain à l'été 2015.

⁴⁸⁸ Cf le site du Patriarcat : <http://www.bkerki.org/curia.php?p4=3&p=1>, consulté le 28/05/2017.

prise par le patriarche doit l'être avec le consentement du Synode des évêques de l'Eglise durant le Patriarcat. Le Synode permanent se compose de quatre évêques nommés pour une période de cinq ans, renouvelable une fois. Trois d'entre eux sont élus par le Synode des évêques de l'Eglise Patriarcale. Un quatrième est désigné par le patriarche, ce dernier doit être issu des diocèses. Quatre suppléants sont nommés de la même manière. [...] Le Synode permanent est soumis aux dispositions de la loi générale et de son règlement intérieur spécifique en ce qui concerne les convocations aux réunions, les horaires qui régissent ces réunions, l'organisation des séances de travail, les modalités de vote, tout ce qui relève de ses compétences, les rôles et responsabilités (définitions des fonctions), la désignation du président de séance en l'absence du Patriarche ainsi que les questions qui nécessitent votes consultatifs et normatifs »⁴⁸⁹

Monseigneur Mazloun nous renseigne sur l'activité de ce Synode :

« [Le Synode permanent] regroupe les évêques du Liban, et donc de ce que nous appelons le « territoire patriarcal » c'est-à-dire le Patriarche maronite (son titre est « Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient »), et le Liban, la Syrie, la Jordanie, la Terre Sainte, l'Egypte, Chypre, le Soudan. [...] Là nous avons une conférence spéciale pour les évêques maronites au Liban ou dans le territoire patriarcal. Cette conférence s'occupe bien sûr de gouverner l'Eglise au Liban et dans ces pays, sur le plan ecclésial, religieux, de l'enseignement, de la mission de l'Eglise (éducative, politique, etc...). Et c'est dans ce cadre que les problèmes directement nationaux ou politiques qui se passent au Liban sont étudiés aussi et il y a des prises de position qui sont exprimées par cette conférence, ces réunions, une fois par mois. »⁴⁹⁰

Réuni tous les mercredis, le Synode permanent étudie donc les questions d'ordre national et les priorités du moment⁴⁹¹. Il s'agit donc dans les faits d'un véritable « conseil des ministres » dont les délibérations font l'objet d'un communiqué, publié à l'issue de ces réunions, reflétant le consensus obtenu lors de la réunion et les prises de position de l'ensemble de l'Eglise maronite, comme le souligne Monseigneur Mazloun :

« C'est une réunion mensuelle qui dure habituellement trois heures et demie à quatre heures. Toute une matinée : on commence à 9h et on termine à 12h30-13h. Les réunions mensuelles en tout cas. Le Synode annuel dure une semaine ou dix jours, selon les sujets

⁴⁸⁹ Cf le site du Patriarcat : <http://www.bkerki.org/curia.php?p4=3&p=1>, consulté le 28/05/2017, notre traduction.

⁴⁹⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁴⁹¹ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

qui sont à l'ordre du jour. [...] Le texte final est d'abord préparé, il y a un projet préparé soit par le Patriarche lui-même, soit par son secrétariat, ou pour le moment depuis 2-3 ans je suis chargé moi-même de préparer ce texte, qui est un texte martyr si vous voulez, qui est soumis à l'étude et aux modifications des évêques parce que c'est finalement un communiqué qui doit sortir au nom de la conférence des évêques pas seulement au nom du Patriarche. Les choses se font en deux étapes : première étape il y a la préparation de ce projet de communiqué qui est soumis pendant la réunion mensuelle à l'étude et aux modifications que suggèrent les évêques ; finalement on se met d'accord sur le texte final qui doit être diffusé au nom des évêques. [...] Ces communiqués mensuels sont diffusés partout bien sûr, ils sont diffusés, ils sont distribués au moyen de communication, d'information, à la presse, ils sont publiés partout. Ils sont disponibles sur internet, sur le site du Patriarcat pour un certain temps et sont traduits dans les différentes langues (anglais, français...). »⁴⁹²

Le patriarcat dispose également de structures chargées du travail préparatoire des réunions et prises de position discutées lors du Synode permanent. La première d'entre elles est la Commission stratégique, créé en 2006. Cette dernière regroupe à la fois évêques et laïcs, dont la nomination discrétionnaire répond aux enjeux spécifiquement nationaux, politiques ou sociétaux, auxquels s'attelle le patriarcat.

Monseigneur Mazloun :

« C'est une commission qui rassemble 5 évêques et une dizaine de laïcs fidèles, proches de l'Église (professeurs d'Université, des gens qui sont liés à la vie politique, à la vie sociale dans le pays, des gens qui ont l'expérience et en même temps nous aident à comprendre davantage ce qu'il se passe etc...). Donc c'est un groupe de réflexion et de conseil autour du Patriarche, et qui rassemble des évêques, des prêtres et une majorité de laïcs spécialistes dans les sciences politiques, le droit etc... dans différentes disciplines. La tâche principale est de suivre cette vie politique, tout ce qu'il se passe sur le plan politique au Liban et dans la région. [...] C'est une initiative du Patriarcat, qui est venue dans le courant de toute une tradition du Patriarcat maronite. Le Patriarcat maronite a un rôle, un rôle important historiquement à jouer dans tout le

⁴⁹² Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14. Le site du patriarcat maronite étant actuellement en construction, notons qu'il est impossible d'y avoir accès dans ses versions française ou anglaise à l'heure où nous couchons ces lignes. Nous faisons néanmoins suivre le lien internet où ces communiqués sont disponibles en langue arabe : <http://www.bkerki.org/bayenet.php>, consulté le 28/05/2017.

domaine national, politique etc... Evidemment pourquoi ça a commencé en 2006, parce qu'il y a eu la guerre israélienne contre le Hezbollah, qui était pratiquement une guerre contre le Liban. [...] Donc le Patriarche a jugé de son devoir d'intervenir directement pour arrêter un peu cette tension, pour empêcher un affrontement qui était imminent si on n'avait pas essayé de calmer un peu les choses. Et à partir de là, il a formé une petite commission au début, de trois évêques, pour intervenir immédiatement dans cette affaire et essayer de calmer les esprits, et petit à petit ce petit noyau s'est élargi et a formé la Commission stratégique »⁴⁹³

Cette Commission est donc, selon Monseigneur Mazloun (lui-même membre de ce groupe de travail) une réponse directe du patriarcat aux impératifs politiques conjoncturels auxquels le pays doit faire face. Il convient également de noter qu'il s'agit d'une des rares instances internes officielles du patriarcat où laïcs et clercs travaillent de concert, les seconds bénéficiant de l'expertise supposée des premiers. Nous avons essayé de sonder plus avant le rôle de la Commission stratégique comme instance de dialogue et de rencontre entre le patriarcat maronite et les différents partis politiques, auprès de Monseigneur Mazloun :

*« **Question :** Au sein de cette commission, y a-t-il des membres de ces deux formations politiques [NDLR : des F.L. et du C.P.L.] ?*

***Monseigneur Mazloun :** Non pas officiellement. Les laïcs qui sont là appartiennent à différents partis, mais ils n'ont pas été choisis parce qu'ils appartenaient à ces partis mais pour leur rôle intellectuel et leur expérience dans le domaine. Evidemment quand ils sont là, ils ne travaillent pas en tant que représentants de leurs partis mais à titre personnel, leur contribution est demandée à titre personnel en tant que professeurs d'université, anciens ministres ou députés, etc...*

***Question :** Le but final de cette commission est donc de présenter au Patriarche une ébauche des enjeux sociaux actuels ?*

***Monseigneur Mazloun :** Voilà, pour aider le Patriarche à mieux saisir, comprendre ce qu'il se passe sur le terrain, et pour préparer les positions que le Patriarche peut prendre dans ce domaine-là. Cette commission a élaboré des documents sur l'exercice de l'action politique à la lumière de l'enseignement de l'Église, un document*

⁴⁹³ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

*notamment qui a été exploité pendant 5-6 ans, et un document qui a été lancé l'année dernière et qui s'appelle le mémorandum national, qui pose là aussi les problèmes politiques au Liban et la nécessité de trouver des solutions fondamentales à ces problèmes »*⁴⁹⁴

Bien que notre interlocuteur réfute, du moins implicitement, l'implication des partis politiques dans ces travaux préparatoires fixant à terme l'agenda patriarcal, nous sommes en droit de supposer le poids des relations interpersonnelles entre clercs et leaders politiques ou notables dans le choix de leur participation au sein de cette Commission, parfois susceptible de jouer le rôle de canal d'influence.

L'autre structure chargée de travailler en amont des déclarations et positionnements patriarcaux, sur un temps plus long, est le Centre Maronite de Documentation et de Recherche (C.M.D.R.). Créé en 2004, à l'initiative de Monseigneur Mazloum entre autres, ce centre entend jouer le rôle de « *think tank* » du patriarcat en travaillant sur un temps plus long sur des problématiques transversales et transdisciplinaires, faisant par la suite l'objet de publications⁴⁹⁵. Ce centre de recherche intégré au patriarcat, et situé à Zouk Mosbeh, au nord de Beyrouth, est également né d'une initiative ayant émergé aux lendemains des guerres civiles, dans une optique de réappropriation par la communauté maronite d'une réflexion sur les défis hérités de ces conflits, si l'on en croit les motivations explicitées sur le site internet du patriarcat⁴⁹⁶.

L'activité politique de Bkerké s'inscrit également dans d'autres structures, externes au patriarcat maronite. Parmi celles-ci, citons l'Assemblée des Patriarches et Évêques Catholiques du Liban (A.P.E.C.L.), fondée en 1949 et regroupant l'ensemble des évêques des Églises rattachées à Rome. Leur réunion annuelle, présidée par le Patriarche maronite, sont l'occasion de la publication d'une déclaration commune relayant les positions patriarcales, sur lesquelles les chefs des différentes Églises catholiques s'accordent⁴⁹⁷. L'autre organe similaire est de facture plus récente, car il est créé en 1990, il s'agit du Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient (C.P.C.O.). Il rassemble les

⁴⁹⁴ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁴⁹⁵ La page française du site internet du C.M.D.R. stipule qu'un des objectifs du centre est de favoriser « *une réflexion stratégique sur la coexistence entre les chrétiens et les différentes religions du Proche et Moyen-Orient, réflexion basée sur la liberté religieuse et les droits de l'homme* », ainsi que la promotion « *du dialogue culturel respectueux des particularités de chacun, basé sur la justice et l'équité entre toutes les religions* » le tout favorisé par une activité de veille et la publication d'études. Nous citons ces quelques passages qui mettent en évidence la reprise d'un vocabulaire propre aux *think tanks* ou aux centres de recherche *policy oriented*. Cf le site internet français du C.M.D.R. : <http://cmdrfrance.org/objectif.html>, consulté le 29/05/17.

⁴⁹⁶ <http://www.bkerke.org.lb/organization.php?p=8>.

⁴⁹⁷ Cf Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 66.

Patriarches des diverses Églises chrétiennes, et est une structure collégiale sans président, bien que son secrétariat général soit à Bkerké⁴⁹⁸. Les communiqués publiés à l'issue des rencontres annuelles du C.P.C.O. relaient moins les positions maronites que l'A.P.E.C.L. du fait de la diversité des acteurs impliqués et de la position moins dominante occupée par le Patriarche maronite en son sein. Comme le précise Jehane El Awit Adwan dans sa thèse consacrée à l'activité diplomatique patriarcale sous le mandat de Nasrallah Sfeir, les sujets sur lesquels portent ces communiqués ne sont pas clivants et font l'objet d'un consensus au sein du corps des patriarches chrétiens : la présence chrétienne au Proche et Moyen-Orient, la question palestinienne, ou encore les rapports Nord-Sud, sont autant de sujets suffisamment larges pour qu'un consensus soit trouvé lors de ces sommets et qu'une prise de position symbolique générale soit adoptée⁴⁹⁹.

Enfin, il existe divers comités, *ad hoc* ou pérennes, travaillant sur les questions nationales n'étant pas explicitement liés aux affaires internes et religieuses du patriarcat, et impliquant une coopération civilo-religieuse, c'est-à-dire une gestion conjointe entre laïcs et clercs. Le plus visible d'entre eux est le Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (C.N.I.D.). Fondé en 1993, suite à un sommet tenu à Bkerké, le C.N.I.D. émane d'une volonté conjointe des chefs religieux libanais de créer une structure en charge de maintenir le dialogue entre les différents groupes confessionnels, aux lendemains des guerres civiles. Il est composé de sept membres représentant les communautés chrétienne maronite, musulmane sunnite, musulmane chiite, druze, grecque-orthodoxe, grecque-catholique, et arménienne orthodoxe. Chaque membre est nommé directement par le plus haut dignitaire religieux de sa communauté, et est donc choisi parmi les proches de ces dignitaires. Tous sont des laïcs bénévoles et en poste au sein du Comité depuis 1993. Enfin, le C.N.I.D. est coprésidé par deux secrétaires généraux, en fonction depuis sa création : Mohammed Sammak (représentant la communauté musulmane sunnite) et Harès Chehab (nommé par le Patriarche maronite)⁵⁰⁰.

Harès Chehab :

« Les instances des dix-huit communautés libanaises ont chacune un discours qui doit prendre en compte le poulx de la communauté. On en arrive donc à un point où il existe des différences entre les discours. En temps de crise ou lorsqu'il y a des problèmes d'intérêt national qui sont mis sur le tapis, il est évident qu'il y a des opinions différentes entre ces communautés, donc nous « bridgons » entre les chefs des

⁴⁹⁸ Cf *Ibid.*, pp. 66-67.

⁴⁹⁹ *Id.*.

⁵⁰⁰ Cf Annexe 19.

*communautés pour organiser de temps en temps des rencontres générales entre elles pour faire en sorte que le discours des communautés soit plus ou moins cohérent, et qu'il continue le travail qui est fait par les instances politiques ou civiles. Ce n'est pas toujours facile »*⁵⁰¹

Mohammed Sammak :

*« You know there are eighteen communities, and we had what we called a religious summit in Bkerke and it was in 1993, and all religious leaders decided to have a permanent bridge between them and the Committee was formed representing the religious leaders. And this committee is a representative committee of all religious leaders in Lebanon. The Committee speaks on behalf of them, bridges between them and represents them inside and outside Lebanon. Inside with the political parties, the government and so on. And outside in the international conferences and meetings »*⁵⁰²

Harès Chehab, sur la question du statut juridique du C.N.I.D. :

*« On n'en a pas, pour une raison très simple : c'eût été très facile de suivre un modèle d'association type loi 1901 en France, mais les chefs des communautés se refusent à abaisser le niveau de cette institution pour en faire une association comme n'importe quelle autre, on aurait pu faire une O.N.G. mais non. Vous savez nous sommes liés directement aux chefs de nos communautés. Donc quand le Comité parle il engage les chefs des communautés. Quand moi je parle officiellement je dois refléter le point de vue de mon chef. Nous sommes choisis intuitu persone et nous devons prendre cette chose-là en considération dans tout ce que nous faisons, et nous représentons les Églises de même que les Conseils chériés musulmans, donc c'est plus qu'une association ou une ONG. Notre légitimité et notre légalité découlent des statuts des chefs des communautés. Si un chef de communauté dit « Voilà, Harès Chehab est mon représentant », c'est décidé, jusqu'à ce qu'il soit révoqué. Eux sont parfois atteints par la limite d'âge, d'autre fois par les élections. D'autre fois ils peuvent démissionner pour différentes raisons. Nous, nous continuons, jusqu'à ce que le chef de la communauté en place nous révoque »*⁵⁰³

⁵⁰¹ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh (nord de Beyrouth), le 03/11/14.

⁵⁰² Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

⁵⁰³ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh (nord de Beyrouth), le 03/11/14.

Le C.N.I.D. représente le type même de structure officiant en tant que plateforme symbolique de dialogue au nom des communautés religieuses. La nomination discrétionnaire et néanmoins officielle des représentants laïcs par les chefs religieux eux-mêmes confère une légitimité à l'action des membres du Comité : leurs positions reflètent celle des structures religieuses officielles. Il convient également de commenter le profil de ces représentants laïcs qui appartiennent tous à la notabilité libanaise et occupent, ou ont occupé, de hautes fonctions (officielles ou non) au sein de leurs communautés : alors que l'émir Harès Chehab fut Président de la Ligue maronite⁵⁰⁴ au début des années 2000, Mohammed Sammak est proche du Courant du Futur et de la famille Hariri, conseiller politique du Mufti de la République, proche de Dar al Fatwa et interlocuteur privilégié des instances chrétiennes au nom des structures religieuses sunnites officielles. À ce titre, le C.N.I.D. représente donc l'archétype des plateformes de discussions relayant un discours officiel validé et un vocabulaire « *mainstream* » employé dans les milieux décisionnels libanais⁵⁰⁵ : le dialogue interreligieux, l'équilibre intercommunautaire, ou encore le consensus comme mode de gouvernement, sont autant de thèmes qui reviennent régulièrement dans les communiqués du C.N.I.D., dans sa charte ou encore dans les déclarations individuelles de ses membres, relayées par les médias. Il suffit à ce titre de faire une simple recherche des noms des membres du Comité sur internet pour s'en apercevoir dès la lecture des titres de pages mises en ligne. Enfin, l'envoi régulier d'e-mails communs de vœux de la part de Mohammed Sammak à son réseau, lors des fêtes religieuses chrétiennes, témoigne également du rôle d'homme de dialogue qui lui tient à cœur⁵⁰⁶. L'emploi répété de ce vocabulaire du dialogue et de l'entente interreligieuse est d'autant plus important pour le C.N.I.D. que son rôle est relativement limité à celui de relais informel entre les différentes structures religieuses communautaires, d'organisateur des sommets interreligieux ou de conciliateur en cas de crises : n'ayant pas le statut d'association, et peu, voire pas de moyens financiers, l'action du Comité se trouve nécessairement limitée.

Notons pour terminer l'existence de commissions *ad hoc* chargées d'œuvrer ponctuellement pour le dialogue entre les différents acteurs politiques et civils au Liban, et composées de laïcs et de religieux. À titre d'exemple, il existe une commission dont l'objectif est le maintien d'un dialogue entre l'establishment maronite et le Hezbollah. Cette commission est notamment dirigée, côté chrétien, par Harès Chehab et Monseigneur Samir Mazloum. Bien qu'aucune mesure concrète ne

⁵⁰⁴ Fondée en 1952, la Ligue maronite regroupe une partie de la notabilité maronite se fixant comme objectif la cohésion de la communauté, le dialogue islamo-chrétien, les liens avec la diaspora maronite dans le monde, la coopération entre instances religieuses et politiques chrétiennes. Il agit comme un canal d'influence et comme plateforme de gestion des enjeux politiques et sociaux à l'intérieur de la communauté.

⁵⁰⁵ Cf infra : Deuxième Partie, II, section 2.

⁵⁰⁶ À titre d'anecdote, le bureau dans lequel Monsieur Sammak eut la gentillesse de nous recevoir plusieurs fois lors de nos enquêtes de terrain est décoré de nombreuses photos de notre interlocuteur aux côtés de Rafic Hariri, du Mufti de la République Abdelatif Derian, mais également du Pape Jean-Paul II ou du Patriarche Sfeir.

soit réellement décidée par cette commission, celle-ci ne disposant d'aucun véritable pouvoir décisionnaire, son action revêt une symbolique d'autant plus forte qu'elle s'inscrit, depuis 2006, dans un contexte de rapprochement entre une partie du leadership politique chrétien, notamment sous l'égide de Michel Aoun, et les leaderships politiques chiites, en particulier le Hezbollah⁵⁰⁷.

La gestion des positionnements politiques patriarcaux s'effectue donc, selon toute vraisemblance, dans un milieu assez clos, composé en grande partie de personnalités cléricales. Des travaux préparatoires de la Commission stratégique aux réunions annuelles du Synode, en passant par la publication des études et la tenue des manifestations académiques du C.M.D.R., ou les rencontres hebdomadaires du Synode permanent, peu d'acteurs du champ civil ou politique prennent part à l'élaboration de la politique patriarcale (si ce n'est au sein de la Commission stratégique), du moins en apparence. Cette autonomie relative vis-à-vis du champ politique, revendiquée par Bkerké et reconnue par nombre d'acteurs des champs religieux et politiques, quelle que soit leur appartenance communautaire⁵⁰⁸, occupe une place particulière dans la construction et l'entretien d'une légitimité patriarcale à se prononcer sur les enjeux politiques nationaux, en vertu de sa dimension suprasociale. La réalité est toutefois plus nuancée, et les liens interpersonnels, le rapport humain mais également les affinités individuelles des évêques et dignitaires religieux avec certains courants ou certaines personnalités politiques, érodent en partie la frontière entre les deux champs, pour revendiquée qu'elle soit. L'exemple des profils présents au sein du C.N.I.D. nous l'a en partie fait entrevoir. Cette frontière symbolique entre champ religieux et champ politique est toutefois plus ténue au sein de la communauté musulmane sunnite, et caractérise l'inscription du rapport au politique entretenu par Dar al Fatwa et ses instances.

b) L'alignement budgétaire et idéologique de Dar al Fatwa sur la *za'âma* sunnite

Nous avons précédemment explicité les liens qui caractérisent les relations entre Dar al Fatwa et l'État libanais d'une part, et la classe politique sunnite d'autre part. Nous tenterons ici d'apporter quelques précisions en analysant très brièvement l'inscription du rapport au politique entretenu par la principale instance communautaire de représentation sunnite. Contrairement au patriarcat maronite, l'office du Mufti de la République n'est pas aussi autonome dans son fonctionnement et dans ses statuts juridiques par rapport au champ politique. Dar al Fatwa bénéficie de trois sources

⁵⁰⁷ Bien que cette commission ait été créée au milieu des années 1990, cf Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁵⁰⁸ Cf infra : Deuxième Partie, III, section 1.

de financements : ses fonds propres via l'office des *waqfs*, la rémunération d'une partie de ses employés par le biais du cabinet du Premier ministre, et des donations privées provenant à la fois de personnalités libanaises, étrangères, ou d'États étrangers. Les *waqfs* constituent un fond de ressources conséquent à en croire les discours des acteurs interrogés, mais malgré l'importance de ces ressources, les problèmes de gestion de Dar al Fatwa tant sur le plan budgétaire que sur celui de son patrimoine immobilier (les mosquées principalement)⁵⁰⁹ rendent l'institution tributaire de fonds extérieurs. Nous avons déjà cité la rémunération dont bénéficient certains hauts fonctionnaires de Dar al Fatwa de la part de l'État libanais et plus particulièrement du cabinet du Premier ministre. Devant la difficulté à obtenir des documents officiels nous permettant de connaître précisément l'ensemble des postes administratifs relevant du budget du cabinet du Premier ministre, nous choisissons de nous fier aux données avancées par nos interlocuteurs lors de nos enquêtes de terrain. Ce choix est en partie motivé par leur profil, nombre d'entre eux étant soit proches de l'institution de Dar al Fatwa, intimes du Mufti de la République, ou bien ayant exercé des fonctions de premier plan au sein de l'institution. Ainsi, d'après Mohammed Nokkari, le statut de fonctionnaire d'État ne concerne normalement que quatre-vingt-quinze employés de Dar al Fatwa d'après les statuts de l'instance sunnite⁵¹⁰. Toutefois, l'ancien secrétaire général de Dar al Fatwa nous précise que ce statut ne s'applique actuellement que pour cinquante fonctionnaires :

Mohammed Nokkari :

« En tout, il y a actuellement à peu près une cinquantaine de personnes. Dans le règlement de Dar al Fatwa, il devrait normalement y avoir quatre-vingt-quinze fonctionnaires. [...] On avait demandé dans les années 95 d'augmenter le nombre des fonctionnaires, le Conseil des ministres a autorisé d'augmenter le nombre de fonctionnaires chez Dar al Fatwa et chez les chiïtes qui sont de quatre-vingt-quinze mais Dar al Fatwa n'a pas procédé à la nomination des fonctionnaires [...] C'est une négligence sans doute »⁵¹¹

Bien qu'un flou relatif entoure les véritables raisons de ce « déficit » de quarante-cinq fonctionnaires (nous n'avons trouvé de réponses satisfaisantes lors d'aucune rencontre), le

⁵⁰⁹ Raphaël LEFÈVRE, « Tackling Sunni Radicalization in Lebanon », Carnegie Endowment for International Peace, 24/12/14, disponible sur internet : <http://carnegie-mec.org/2014/12/24/tackling-sunni-radicalization-in-lebanon/hxuv>, consulté le 21/04/15. Cf également : Entretien avec Imad El Hout (député de la Jamâ'a Islâmiyya), réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁵¹⁰ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15. Ce nombre est supposé être le même pour le Conseil Supérieur Islamique Chiïte.

⁵¹¹ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

rattachement budgétaire à l'État, et plus particulièrement au cabinet du Premier ministre, concerne : le Mufti de la République, son chef de cabinet, les secrétaires des *fatwas*, vingt-sept enseignants des *fatwas*, et les onze muftis de région, auxquels s'ajoutent les fonctionnaires administratifs et religieux (notamment les juges), c'est-à-dire les personnes qui sont en charge de la gestion quotidienne de Dar al Fatwa⁵¹². Ce salariat est la traduction budgétaire d'un lien juridique entre l'office de Dar al Fatwa et le cabinet du Premier ministre. Toutefois, les discours des acteurs sur la caractérisation de ce lien révèlent une tension quant à l'identité du Mufti de la République. Lors des entretiens que nous accordent des personnalités proches de Dar al Fatwa, les premières questions concernant le statut du Mufti suscitent des réponses le qualifiant de fonctionnaire d'État :

Mohammed Nokkari :

*« Dar al Fatwa est une institution publique qui est autonome mais en même temps ses salariés sont payés par la Présidence du Conseil. Ils sont fonctionnaires en fait »*⁵¹³

Hassan Hallaq :

*« This is applicable to the sunnis, the chiis and the druzes. And the sunni mufti, the chii mufti and the Cheikh al 'Âql are all three paid by the State. They are more or less employees of the State if you want. Just like in the ottoman time »*⁵¹⁴

Ahmad Fatfat, député du Courant du Futur :

*« Le budget de Dar al Fatwa est attaché au budget du Premier ministre qui dit « voilà pour Dar al Fatwa, telle somme », et ainsi de suite. Donc le Mufti est considéré comme un employé. Bon bien sûr, il est hors grade mais, ce n'est pas la même chose que le Patriarche maronite, c'est très différent »*⁵¹⁵

Les choses se compliquent dès lors que l'on aborde la proportion que représente cette rémunération étatique dans le salaire du Mufti. Ainsi, au cours d'un même entretien, le terme de « fonctionnaire » peut être remis en question :

⁵¹² Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15 ; Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

⁵¹³ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁵¹⁴ Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

⁵¹⁵ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Mohammed Nokkari :

« [...] C'est seulement du point de vue budgétaire que Dar al Fatwa bénéficie de sommes d'argent pour payer les fonctionnaires, et pour fonctionner. Les muftis ne reçoivent pas de salaire mais une sorte d'attribution plutôt, qui est donnée à tous les chefs musulmans. On ne dit pas qu'il est fonctionnaire puisqu'il est le chef de la communauté, il est le président spirituel des musulmans, donc il ne peut pas être fonctionnaire. Il est le chef de la communauté c'est tout. Du point de vue protocolaire, il est équivalent du Premier ministre. Comme à l'époque des Ottomans, le Cheikh al-Islam était équivalent du Premier ministre, c'est la même chose ici. C'est-à-dire qu'il doit toujours s'asseoir à côté du Premier ministre en exercice »⁵¹⁶

Cette prudence vis-à-vis de la dénomination ou non du Mufti de la République en temps que « *fonctionnaire* » témoigne d'une tension quant à l'identité même conférée et reconnue au chef communautaire sunnite. Cette tension semble illustrer la recherche d'identité ayant longtemps caractérisé la communauté musulmane sunnite libanaise. Représentant l'islam majoritaire dans la région, la communauté sunnite a longtemps été une « non-communauté » du fait de son caractère majoritaire, et de son rattachement à la religion d'État, et ce, jusqu'à la chute de l'Empire ottoman⁵¹⁷. Le sentiment communautaire et ses corollaires (structuration rigide dans les champs religieux et politique, recentrage autour des instances communautaires...) ne caractérisent pas le sunnisme jusque dans les années 1920-1930 au Liban. Avec la formation du Liban constitutionnel et pluriconfessionnel, c'est le lien entre sunnisme et État libanais qui doit s'accommoder de la nouvelle donne politique nationale : la dynamique de consensus gouvernant la mise en place des équilibres politiques au sein du nouvel État suppose un statut équivalent pour tous les chefs religieux communautaires⁵¹⁸, chrétiens comme musulmans, mais l'héritage musulman sunnite

⁵¹⁶ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14. Nous tenons à spécifier ici un point important et désamorcer les éventuelles réserves que nos lecteurs pourraient avancer à la lecture de notre analyse de ces hésitations concernant l'emploi du qualificatif de « *fonctionnaire* » en dressant rapidement le portrait de l'interlocuteur dont nous rapportons ici le discours. L'entretien ayant certes été conduit en langue française, on ne saurait remettre en cause la pertinence du choix des mots en prétendant que la barrière de la langue ne permet pas de supposer un choix volontaire des termes employés par l'acteur. Mohammed Nokkari est francophone et un de nos interlocuteurs les plus à l'aise avec la langue française. Nos quatre entretiens ont révélé de sa part un choix de mots dont le sens ne lui échappait pas. De plus, son épouse étant française, il s'entretient également dans cette langue dans un cercle privé (nous en avons été témoin). Enfin, ses fréquents voyages en France, et son intérêt pour ce pays, laissent supposer une grande connaissance du système administratif français. L'emploi initial du terme de « *fonctionnaire* », puis la prudence vis-à-vis de ce terme, ne paraissent donc pas anodin de la part de notre interlocuteur.

⁵¹⁷ Cf supra : Première Partie, I, section 1.

⁵¹⁸ Même si cet équilibre statutaire ne sera juridiquement formulé qu'à partir des années 1950 et jusqu'à la fin des années 1960 (voir le début des années 1990, si l'on place la limite de cette formation juridique du Liban communautaire à l'acquisition par la communauté alaouite de son indépendance juridique). Cf supra : Première Partie, I, section 1.

implique un lien direct et une proximité statutaire et juridique entre pouvoir religieux et pouvoir politique. Le rattachement au cabinet du Premier ministre s'inscrit donc dans cet héritage des rapports entre *Cheikh al-Islam* et Sultan⁵¹⁹. Toutefois, nous avons déjà souligné le processus ayant conduit à l'élaboration du décret de janvier 1955, notamment son élaboration par mimétisme de la structure patriarcale chrétienne, dans un souci d'équilibre interconfessionnel. Les Patriarches chrétiens n'ayant aucun lien statutaire avec l'État libanais, ce qui contribue aussi à construire leur dimension suprasociale, le rattachement juridique et budgétaire du Mufti de la République est certes assumé mais toutefois nuancé dans les discours des acteurs. À ce titre, Mohammed Sammak préfère le terme d'« associé » qui semble à la fois atténuer le lien entre le Premier ministre et le Mufti, tout en supprimant toute subordination supposée du second au premier, comme le terme de « fonctionnaire » peut le laisser penser.

Mohammed Sammak s'exprime en ce sens :

*« Dar al Fatwa is considered not part but associated to the Prime minister. It's not like in France, completely separated but he is attached to the office of the Prime minister. And it runs the religious courts for family affairs, marriage, divorce and so on... »*⁵²⁰

Nuancer le lien entre le chef du gouvernement et le plus haut dignitaire religieux sunnite, permet également de détacher l'identité du second de toute rhétorique communautaire. Le Premier ministre étant, au même titre que le Président de la République pour les communautés chrétiennes, le représentant de l'islam, et plus spécifiquement du sunnisme libanais, souligner un lien exclusif de Dar al Fatwa avec le cabinet du Premier ministre éroderait la dimension nationale de la figure du Mufti, contrairement à celle du Patriarche maronite par exemple.

Les interactions entre champs religieux et politique au sein de la communauté sunnite s'inscrivent également dans le rapport financier qu'entretiennent des personnalités publiques ou privées avec l'instance communautaire sunnite. En un mot, qui finance Dar al Fatwa en dehors de l'allocation budgétaire accordée par le cabinet du Premier ministre et des *waqfs*, donc des fonds propres de Dar al Fatwa ? Les donations sont fréquentes et jouent parfois le rôle de canal d'influence et d'accumulateur de capital dans deux domaines : national et régional. Le cas de Rafic

⁵¹⁹ Nombre de nos interlocuteurs, musulmans comme chrétiens, justifient d'ailleurs ce rattachement budgétaire de Dar al Fatwa au cabinet du Premier ministre par cet héritage historique du rattachement du *Cheikh al-Islam* au Palais du Sultan.

⁵²⁰ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

Hariri est à ce titre le plus parlant. L'immense fortune du *za'im* sidonien lui permet de jouer le rôle de bailleur de fonds et de soutien financier pour Dar al Fatwa. Afin de doter la communauté sunnite beyrouthine d'une mosquée digne de ce nom, véritable vitrine de la communauté dans toute la région, et soucieux de se poser en garant du sunnisme libanais par ses liens privilégiés avec Dar al Fatwa, Rafic Hariri finance la construction de la Mosquée Mohammed Al Amine⁵²¹, dont la première pierre est déposée en 2002, mais qui ne sera inaugurée qu'en 2008, trois ans après l'assassinat de Hariri. Ces financements concernent aussi directement les personnalités religieuses de Dar al Fatwa sur lesquelles nous avons peu d'informations mais uniquement des témoignages, sous couvert d'anonymat, de la part de proche de Dar al Fatwa : « *ce sont plutôt des aides destinées aux hommes religieux. Aux chefs religieux* », nous répond un interviewé lorsque nous lui demandons si des personnalités publiques libanaises financent l'institution communautaire sunnite⁵²². Cela permet aussi de garder la main sur les différentes structures internes de Dar al Fatwa et de peser lors des élections, notamment celle du Mufti⁵²³. Rafic Hariri joue alors le rôle de lien entre l'office du Mufti et les grandes puissances sunnites régionales avec lesquelles il entretient des liens proches, au premier rang desquelles l'Arabie Saoudite ou les Émirats Arabes Unis, nous confient également plusieurs proches de Dar al Fatwa. Le capital symbolique du leader sunnite s'accroît donc en terme de prestige à la fois au Liban, du fait de sa proximité avec la hiérarchie religieuse sunnite, et son rôle de premier plan dans le rayonnement de sa communauté dans le pays, mais également à l'échelle régionale, où il apparaît comme un interlocuteur privilégié voire un émissaire des grandes puissances gardiennes de l'orthodoxie sunnite. Ces dernières jouent un rôle également à part entière auprès de Dar al Fatwa, notamment par le biais du financement :

*« Oui certainement il y a des donations des pays du Golfe qui aident Dar al Fatwa. L'Arabie Saoudite, par exemple, il y a quatre ans a donné dix millions de dollars à Dar al Fatwa. On dit qu'elle avait donné un autre dix milles dollars. Il y avait aussi le Sultan Qabus d'Oman qui avait donné vingt-cinq millions de dollars à Dar al Fatwa pour construire une université. Et on parle aussi d'une donation des Émirats Arabes à Dar al Fatwa »*⁵²⁴

Encore une fois, la traçabilité de ces donations demeure délicate dès lors que nous ne disposons pas d'un accès privilégié aux archives et aux comptes de Dar al Fatwa, ce qui explique notre prudence précédemment évoquée. Enfin, le Docteur Hassan Hallaq nous indique également que Dar

⁵²¹ Située Place des Martyrs, à Beyrouth.

⁵²² Entretien avec un ancien membre de Dar al Fatwa, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en juillet 2015.

⁵²³ Entretien avec un ancien membre de Dar al Fatwa, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en novembre 2014.

⁵²⁴ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

al Fatwa dispose de nombreux terrains dont la location ou l'usufruit impliquant des personnes morales ou physiques lui permettent d'entretenir une rente substantielle via le système du Building Occupation and Transfer (B.O.T.). Ce système permet à l'administration des *waqfs* de louer un terrain sur lequel il lui est difficile de construire, faute de moyens conséquents. Le terrain est alors loué à un investisseur public qui dispose du terrain pour une durée déterminée en accord avec l'office des *waqfs*, et peut y construire ce que bon lui semble, moyennant un loyer substantiel, avant de rendre le terrain à son propriétaire initial⁵²⁵. C'est le cas notamment d'une portion conséquente de terrain dans le quartier de Downtown Beyrouth (au nord de la capitale, non loin de la Place des Martyrs), en face de la Mosquée Al Omari. Ce système permet à Dar al Fatwa de bénéficier de sommes conséquentes et constitue également un cadre d'interactions avec les *zu'amâ'* locaux.

Les liens interpersonnels jouent également un rôle important, délicat à mesurer mais néanmoins notable. Ces liens s'expriment notamment dans le cadre des institutions législatives internes à Dar al Fatwa sur lesquelles chaque leader essaie de peser en s'appuyant sur les personnalités religieuses dont ils jouissent des accointances :

*« The Mufti must lead a majority of the legislative council to stay out of politics, even when the previous Mufti tried to mix in politics, even in this Committee they were against him “we don't want to be against Hariri or anyone”. But mostly these institutions they are held by Hariri people, financially, with relations, to other countries like Saudi Arabia or Egypt and Al Azhar, all constituted by Hariri family members, so they always have an influence on the Mufti. They are not trying to collect voices for them, but they are the representatives of the mainstream, in politics and in religion. Now they have the status of moderation in the Sunnis, you know that we have problems of radicalization and terrorism. And so Dar al Fatwa reflects, with the personality of the mufti and with the institutions which are part of her, the mainstream, the moderation, wisdom, the very good relations with the Christians, with the Shiis, with their dignitaries, Christian dignitaries and Shii dignitaries »*⁵²⁶

L'influence la plus notable est celle de ceux que nous choisissons d'appeler, à la suite de nombres d'observateurs et d'acteurs interrogés, les représentants du sunnisme *mainstream*, dont les plus célèbres représentants sont les membres du Moustaqbal et du clan Hariri. La tendance *mainstream*, sur laquelle nous reviendrons⁵²⁷, se caractérise par une position dominante au sein des

⁵²⁵ Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

⁵²⁶ Entretien avec un membre du Comité élisant le Mufti de la République, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en novembre 2014.

⁵²⁷ Cf infra : Deuxième Partie, II, section 1.

institutions étatiques, une proximité par rapport aux acteurs dominant la vie religieuse au Liban, des accointances particulières avec les puissances s'impliquant dans les dossiers libanais (au premier rang desquelles la Syrie, l'Arabie Saoudite et l'Égypte), un rôle d'interlocuteur privilégié avec les leaderships politiques chrétiens et une domination des ressources économiques et financières du pays. Comme nous l'expliciterons également ultérieurement, le refus d'alignement, ou l'inscription en opposition, des leaderships religieux institutionnalisés sur ce courant sunnite *mainstream* est généralement source de tension intracommunautaire et entraîne un moment de crise, comme en témoigne l'exemple de l'ex Mufti Rachid Qabbani⁵²⁸.

Ce microcosme dans lequel les leaderships politiques et religieux, ainsi que les notabilités sunnites, évoluent, se caractérise par une reproduction de ces mêmes élites qui se forment au sein des grands établissements universitaires notamment. L'American University of Beirut (A.U.B.) joue un rôle majeur dans la reproduction de ces élites, bien évidemment, de par son caractère prestigieux, mais nous souhaitons également porter la focale sur une autre institution notable, dont l'identité est profondément sunnite libanaise, pour ne pas dire beyrouthine, et qui conditionne également les interactions entre champs religieux (en étant statutairement liée à Dar al Fatwa) et politique (en formant une partie des futures élites du pays) : l'institution des Maqassed.

L'Association des Maqassed est fondée en 1878, et se définit comme étant une association caritative islamique⁵²⁹. Regroupant au départ deux écoles pour les filles et les garçons, à Beyrouth, l'association se développe par la suite dans les années 1920 et étend son réseau sur l'ensemble du pays, jusqu'à atteindre près de cent dix écoles dans tout le Liban, comme nous l'indique Amine Farshoukh, doyen de la faculté des Maqassed⁵³⁰. Toutefois, comme beaucoup de structures éducatives au Liban, les Maqassed ont souffert des guerres civiles, de l'émigration d'une élite beyrouthine soucieuse de travailler à l'étranger, et du marasme économique accablant le pays depuis une cinquantaine d'années : ses *waqfs* et son budget de fonctionnement peinent à couvrir ses dépenses d'activités et de nombreuses écoles ont dû fermer. Elles ne sont plus que trente-sept en dehors de la capitale, souligne notamment Hicham Nachabé, président de la Commission de l'Enseignement supérieur de l'Université des Maqassed⁵³¹. Il dispose de six écoles à Beyrouth, et d'une université, ainsi que de dispensaires, d'un hôpital ainsi que de sept mosquées. Quand il s'agit de définir l'identité des Maqassed, Amine Farshoukh déclare sans ambages qu'il s'agit d'une

⁵²⁸ Cf infra : Troisième Partie, II, section 2 ; et cf Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁵²⁹ Cf la présentation de l'association sur le site internet des Maqassed : <http://www.makassed.org/aboutus.aspx>, consulté le 07/06/17.

⁵³⁰ Entretien avec Amine Farshoukh, réalisé à Beyrouth, le 01/07/15.

⁵³¹ Entretien avec Hicham Nachabé, réalisé à Beyrouth, le 06/07/15 ; Entretien avec Amine Farshoukh, réalisé à Beyrouth, le 01/07/15.

association « *islamique, ouverte, ayant une mentalité libanaise, représentant la voix du milieu, et beyrouthine* » :

« *Nous ne sommes pas terroristes, nous ne sommes pas islamistes, nous ne sommes pas du tout n'importe quoi, comme vous savez. Pour cela le Maqassed est respecté des musulmans des chiites, des druzes, des chrétiens, de tous les politiciens parce qu'il est comme ça* »⁵³²

L'alignement des Maqassed sur le sunnisme *mainstream*, son inscription profondément beyrouthine, ainsi que ses liens avec la notabilité sunnite de la capitale (caractéristiques confirmées par Hicham Nachabé, et d'autres interlocuteurs proches de Dar al Fatwa mais extérieurs aux Maqassed), sont à ce titre très révélateurs du rôle de son université dans la reproduction des élites dominantes, et illustrent de manière explicite le désir des leaders communautaires de peser au sein de cette structure. Comme le souligne Michael Johnson, le Maqassed constitue une ressource importante de capital à la fois financier et symbolique, et joue donc un rôle pivot dans le système clientélaire de la *za'âma* notabiliaire sunnite⁵³³. Il suffit à ce titre de consulter le site internet des Maqassed consacré aux différents mandats des présidents de l'association pour noter que nombre d'entre eux sont membres des grandes familles de notables sunnites beyrouthins : la famille Salam a ainsi donné quatre présidents aux Maqassed (Salim Salam de 1909 à 1931, Mohammed Salam de 1950 à 1958, Saëb Salam de 1958 à 1982, puis Tamam Salam de 1982 à 2000) exerçant ainsi une domination sans partage sur l'association pendant près de cinquante ans ; la famille Daouk a quant à elle vu deux de ses membres accéder à la présidence (Omar Daouk de 1934 à 1949 et Amine Daouk en 2000, et dont le mandat doit s'achever en 2018⁵³⁴). Il convient ici de noter que le Mufti de la République a le rôle de président d'honneur des Maqassed, et, bien qu'il ne dispose pas d'un pouvoir décisionnaire conséquent, il assure symboliquement le lien entre l'association et Dar al Fatwa. Les partenariats informels sont fréquents, bien que le lien avec le milieu religieux soit

⁵³² Entretien avec Amine Farshoukh, réalisé à Beyrouth, le 01/07/15.

⁵³³ Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit., pp. 78-79. Johnson montre notamment comment la marginalisation de Saëb Salam de la vie politique dans les années 1970 ne porta qu'un préjudice partiel à son leadership communautaire et à son système clientélaire, du fait de sa domination des Maqassed, et du monopole qu'il exerça sur la présidence de l'association de 1958 à 1982 (Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit., p. 76). Une telle « reconversion » (si tant est que l'on puisse la qualifier de la sorte, Salam gardant un rôle prépondérant dans la politique libanaise tout au long de son mandat de président des Maqassed) peut être comparée au phénomène des *revolving doors* caractérisant l'administration américaine lors des renouvellement de postes consécutifs aux élections (nombre de secrétaires d'État, ou de hauts fonctionnaires, se reconvertissent, temporairement parfois, en professeurs d'université ou en analystes au sein de *think tanks* privés). Cf également Michael JOHNSON, « Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions (Al-Maqâsid) in Beirut' », *Middle Eastern Studies*, 14 (1), Janvier 1978, pp. 56-75.

⁵³⁴ Notons qu'Amine Farshoukh a évoqué le mandat d'Ahmad Daouk, dont nous n'avons pas trouvé trace sur le site internet des Maqassed.

minimisé par nos interlocuteurs⁵³⁵. Les tensions entre Saëb Salam et le Mufti Hassan Khaled concernant l'administration des Maqassed⁵³⁶ témoignent du poids du Mufti au sein de l'association, et de l'importance que revêt le contrôle de cette dernière. Toujours est-il que nous sommes ici en présence d'une structure éducative dont l'assemblée générale est composée de vingt-quatre membres élus pour quatre ans et dont le profil de notable semble être un pré-requis implicite.

Amine Farshoukh, nous renseigne sur la composition de cette assemblée :

« Il y a une élection mais... on choisit, le chef de la chambre de commerce de Beyrouth il est toujours là, l'année passée il y avait le président de la Middle East Airlines, le procureur général, des juges, des grands avocats, des journalistes, deux-trois économistes. Mais ils sont bien choisis pour former cette assemblée »

L'association entretient des liens étroits avec ses anciens élèves, en particuliers les notables beyrouthins, qui bien souvent s'investissent au sein de l'Assemblée générale, et dont les liens interpersonnels avec des membres de Dar al Fatwa contribuent à fermer le cercle d'un establishment composé de membres issus de la notabilité sunnite, de grandes familles beyrouthines, tripolitaines ou sidoniennes, occupant une fonction publique de premier plan (ministère notamment), dirigeant de grandes entreprises, ou bien investis dans le domaine éducatif, proches ou faisant partie de la hiérarchie religieuse rattachée à Dar al Fatwa, et versés dans le dialogue interreligieux et enclins à l'entente avec la *za'âma* notabiliaire de leurs communautés homologues, en particulier chrétiennes.

Ce rapide panorama du cadre juridique dans lequel s'inscrivent les positionnements politiques des leaderships religieux libanais nous révèle plusieurs éléments. Tout d'abord, les textes juridiques et l'évolution du droit libanais depuis la naissance du Liban constitutionnel consacrent l'encadrement de la société par un confessionnalisme souhaité immuable et dont les structures communautaires religieuses sont les garantes. Leur monopole sur les questions de mariage, et les débats entourant, encore récemment, la problématique du mariage civil, sont l'illustration du désir de ces establishments religieux de garder la main sur les mécanismes de « sauvegarde communautaire » : un mariage civil éroderait les contours délimitant les groupes confessionnels, et donc leur identité. La sauvegarde du groupe passe également par une forme d'encadrement de ses ressortissants, le développement d'une « culture du groupe » dans laquelle l'école et l'université jouent un rôle primordial, ce qui explique notamment le nombre important d'établissements

⁵³⁵ En particulier Amine Farshoukh.

⁵³⁶ Cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit.,

rattachés à une Église ou une instance religieuse musulmane. Mais ce que ce panorama révèle également, ce sont les différences entre les structures religieuses dans leur rapport au politique. Ces rapports sont tributaires à la fois d'un héritage historique conditionnant la proximité ou non des champs religieux et politiques, mais également de la structure juridique interne aux différentes instances, faisant intervenir ou non des acteurs du champ politique à différentes échelles. Enfin, la question du financement est également importante dans le sens où elle implique la notion de relative dépendance et de relative subordination d'un acteur à un autre. Dans les cas plus spécifiques de Bkerké et de Dar al Fatwa, force est de constater que si le premier ne dispose d'aucun lien budgétaire ni statutaire avec le champ politique, et qu'il interagit ponctuellement dans un cadre normé et dans une relation d'égalité et de relative indépendance avec celui-ci, il n'en va pas forcément de même pour l'instance sunnite. Celle-ci est budgétairement liée au représentant officiel du sunnisme libanais : le Premier ministre. Cette relation budgétaire mais également statutaire implique sinon une subordination (que le prestige de Dar al Fatwa entrave), du moins un alignement des positionnements entre champs religieux et politique sunnites. Bkerké est à ce titre plus libre dans ses positionnements, du moins en théorie, et de l'avis même des acteurs interrogés. La pratique quotidienne des positionnements nous fera apparaître une toute autre réalité⁵³⁷. Néanmoins, ces règles juridiques ne constituent encore une fois qu'un cadre général dans lequel s'inscrit le rapport au politique des establishments religieux. Celui-ci demeure également tributaire des représentations véhiculées par la fonction du chef religieux, mais également des intentions de l'acteur occupant cette fonction, ainsi que des opportunités dans lesquelles ses intentions et son charisme s'exercent.

⁵³⁷ Cf infra : Deuxième Partie, I, section 2.

III — LA FIGURE DU CHEF RELIGIEUX DANS LA PRATIQUE DU POSITIONNEMENT POLITIQUE

Section 1. Charisme de fonction et immuabilité

a) Les avatars du « charisme » post-wébérien

Le positionnement politique des establishments religieux libanais est certes le fruit d'un héritage historique intégré et assimilé encore largement par la société⁵³⁸, héritage qui s'est par la suite incorporé dans les structures du nouvel État libanais par le biais d'une législation donnant naissance à un droit justifiant les positionnements politiques des instances religieuses officielles, mais ces derniers sont également tributaires des personnalités des acteurs investissant ces instances et les dirigeant. La question de la légitimité et de la légitimation des positionnements politiques porte aussi en creux la question de l'autorité et du charisme de l'acteur concerné.

Nous ne reviendrons pas sur les débats entourant le concept de « charisme » que les manuels de sociologie politique couvrent de manière plus pertinente et détaillée⁵³⁹ que nous ne pourrions le faire en si peu d'espace. Utilisé pour expliciter les ressorts de mécanismes de légitimation de l'autorité, le concept de « charisme » est également passé dans le langage courant tant et si bien qu'il est parfois délicat de séparer son acception coutumière de son acception scientifique et conceptuelle. Dès lors que l'on s'aventure à mobiliser ce concept, il apparaît difficile, voire impossible, de ne pas évoquer sa place dans la typologie wébérienne, ni de faire l'impasse sur la manière dont Max Weber conceptualisa le charisme tout étant conscient que ce nouvel « idéal-type » serait nécessairement amené à rencontrer des limites dans ses illustrations. Toutefois, il convient de revenir aux fondamentaux de la notion de charisme en soulignant dans un premier temps sa dimension religieuse. Issu du grec « *charisma* » signifiant « *don* » ou « *grâce* », elle reprend

⁵³⁸ S'il est fait abstraction des mouvements réclamant une déconfectionnalisation de la vie politique et civile libanaise, comme le Rassemblement pour le Mariage Civil (R.M.C.), dont nous avons précédemment parlé. Cf supra : Première Partie, II, section 1 ; et Karam KARAM, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, op. cit..

⁵³⁹ Comme toile de fond de nos réflexions, nous avons retenu trois ouvrages généraux nous ayant par ailleurs accompagné pendant toute la durée de notre cursus universitaire, et auxquels nous renvoyons nos lecteurs, sur ces questions : Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, op. cit. ; Dominique COLAS, *Sociologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, 568 p. ; Jacques LAGROYE, Bastien FRANÇOIS, Frédéric SAWICKI, *Sociologie politique*, op. cit..

initialement une terminologie chrétienne⁵⁴⁰ que Weber reprend en la sécularisant. Ce concept renvoie davantage aux caractères propres à un individu en particulier, et plus spécifiquement, dans le cas de l'acteur religieux, à la figure du prophète, c'est-à-dire un acteur marginal, hors des structures traditionnelles de pouvoir, car celles-ci ne sont pas la source de l'autorité qui lui est conférée et reconnue. Cette autorité est bel et bien tributaire de ses qualités personnelles⁵⁴¹. Bien que Weber en ait fait un pilier principal dans sa sociologie de la domination plus généralement, et de sa sociologie de la religion plus particulièrement⁵⁴², les sciences sociales en France se montrent assez critiques vis-à-vis de ce concept, comme le souligne Hinnerk Bruhns⁵⁴³. Que ce soit la critique d'un flou conceptuel, fruit des ressorts émotionnels impliqués par la notion de charisme⁵⁴⁴, ou bien de sa reprise dans le vocabulaire courant médiatique mais également, de manière plus générale, par les acteurs sociaux⁵⁴⁵, le concept de « charisme » est sujet à de multiples débats en France, débats relayés jusque dans les manuels de sociologie politique. Ainsi, comme le souligne Philippe Braud, « avec cet idéal-type l'accent se trouve placé sur une situation exceptionnelle de séduction »⁵⁴⁶, cet amalgame maladroit entre « charisme » et « séduction », l'un ambitionnant un usage scientifique, l'autre étant davantage du ressort du sentiment et de la psychologie, étant également dénoncé par Hinnerk Bruhns⁵⁴⁷. Toujours selon Braud, « Max Weber est amené en conséquence à souligner le caractère relativement fragile de cette forme de domination bien particulière. [...] L'échec du leader et, de toute façon, sa succession lorsqu'elle doit s'ouvrir, constituent des moments cruciaux où l'on risque de voir s'opérer le retour à des modalités plus routinières »⁵⁴⁸. Cette remarque implique nécessairement la question de la routinisation du charisme, ou son institutionnalisation : est-elle possible ? Comment s'opère-t-elle ? Dominique Colas revient quant à lui sur l'origine grecque du mot « *charisme* » ainsi que sur sa traduction, et sur le postulat que celui-ci repose sur un « don » individuel dont bénéficie son récipiendaire. Or, celui-ci n'est pas tant inhérent au détenteur du charisme, mais plutôt reconnu comme tel par les récepteurs de ce même charisme : « *le chef*

⁵⁴⁰ Dominique COLAS, *Sociologie politique*, op. cit., p. 111.

⁵⁴¹ Id..

⁵⁴² On ne saurait présenter l'un des ouvrages les plus célèbres du sociologue allemand, *Économie et société*, au sein duquel les trois formes de domination (traditionnelle, légale-rationnelle et charismatique) sont exposées sous forme d'idéaux-types, nous ne pouvons, à ce titre, que rediriger nos lecteurs vers cette œuvre pilier de la sociologie du XX^{ème} siècle : Max WEBER, *Économie et société*, Volume 1, Pocket, Paris, 2003, 410 p., et Max WEBER, *Économie et société*, Volume 2, Pocket, Paris, 2003, 424 p.. Cf également Max WEBER, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, 545 p..

⁵⁴³ Hinnerk BRUHNS, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], Numéro 24, 2000, disponible sur internet : <http://ccrh.revues.org/1882> ; DOI : 10.4000/ccrh.1882, consulté le 30/09/16.

⁵⁴⁴ Louis DUMONT, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour.*, Gallimard, Paris, 1991, p. 257.

⁵⁴⁵ Serge MOSCOVICI, *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1991, p. 387.

⁵⁴⁶ Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, op. cit., p. 111.

⁵⁴⁷ Hinnerk BRUHNS, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », op. cit..

⁵⁴⁸ Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, op. cit., p. 112.

charismatique n'est pas obéi en fonction de ses qualités soi-disant éminentes : la possession de ses qualités est une croyance et la seule qualité du chef charismatique, qu'il doit posséder ou son entourage, est la compétence à persuader ceux dont il cherche à obtenir l'obéissance qu'il possède un ou des dons extraordinaires »⁵⁴⁹. C'est justement cette dimension relationnelle du charisme, trouvant son ressort dans une intersubjectivité toute constructiviste, qui est bien souvent oubliée des recours à ce concept, oublié également dénoncé par Bruhns⁵⁵⁰. Néanmoins, si la dimension relationnelle est bel et bien présente à l'esprit de nombreux sociologues, héritiers ou non de l'école wébérienne, il n'empêche que l'application du concept de « charisme » se borne à l'étude des « figures charismatiques en politique » classiques au premier rang desquels figurent Napoléon, Hitler ou De Gaulle. Ce recours permanent aux « détenteurs du charisme » doit évidemment beaucoup à l'ouvrage magistral de Ian Kershaw sur la fascination exercée par Adolf Hitler sur les foules dans les années 1930⁵⁵¹. Partant de cet héritage sociologique post-wébérien, Philippe Abirached entend respecter cet aspect relationnel du pouvoir charismatique en appliquant le concept au terrain libanais, et plus particulièrement à la figure de Michel Aoun. Ne souhaitant pas pour autant placer le fondateur du C.P.L. sur le même plan (en terme de charisme politique) qu'un De Gaulle ou qu'un Atatürk, Abirached souligne que la notion de charisme est fort peu utilisée dans les études consacrées à la *za'ama* au Proche-Orient, y compris dans leurs actualisations récentes, dont l'écrit le plus représentatif demeure celui d'Elizabeth Picard présent dans l'ouvrage de Charles Chartouni, dédié au sociologue et historien libanais Toufic Touma⁵⁵². Abirached choisit donc de réintroduire le concept de charisme dans l'étude du leadership, sur un terrain libanais, le tout en réhabilitant le rôle du partisan dans la relation charismatique⁵⁵³, et qu'il n'hésite pas à qualifier de « coparticipant » : « on parle en effet du leadership comme d'une capacité à diriger, mais qu'en est-il du followership, irréductible à l'obéissance contrainte et forcée ? »⁵⁵⁴. La relation charismatique s'établit donc certes autour d'une figure individuelle (ici Michel Aoun), mais elle se forme surtout par le biais de la formation d'une communauté politique, qui se construit, se structure et survit par et pour les *followers*⁵⁵⁵, bien que Michel Aoun tienne ici le rôle du « prophète »

⁵⁴⁹ Dominique COLAS, *Sociologie politique*, op. cit., p. 112.

⁵⁵⁰ Cette dimension charismatique étant pourtant bien présente et soulignée dans l'œuvre de Weber : « Bien entendu, conceptuellement, il est tout à fait indifférent de savoir comment la qualité en question [NDLR : le « don » dont bénéficie le récipiendaire du charisme] devrait être jugée correctement sur le plan « objectif », d'un point de vue éthique, esthétique ou autre. Ce qui importe seulement, c'est de savoir comment la considèrent effectivement ceux qui sont dominés charismatiquement, les adeptes », Max WEBER, *Économie et société*, Volume 1, Plon, Paris, 1995, pp. 320-321.

⁵⁵¹ Ian KERSHAW, *Hitler: essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995, 240 p..

⁵⁵² Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, op. cit., pp. 157-172.

⁵⁵³ Philippe ABIRACHED, « Charisme, pouvoir et communauté politique : la figure de Michel Aoun », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 38.

⁵⁵⁴ *Id.*

⁵⁵⁵ N'oublions pas, comme le souligne Abirached à juste titre, que cette communauté politique, que l'on peut déjà qualifier de partisane dès sa formation, naît symboliquement le 13 octobre 1990, date du départ en exil du général

wébérien, récipiendaire du charisme. L'approche est toutefois différente dans le cas des leaderships religieux libanais, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, de par leur statut et leur intégration dans les structures juridiques libanaises, les chefs religieux ne sauraient être assimilés aux « prophètes » wébériens, car ils sont partie prenante d'un système qu'ils ne défient guère. Ensuite, si la confessionnalisation du système politique libanais depuis 1943 contribue à brouiller davantage la frontière symbolique entre champs politique et religieux, il en résulte également une politisation de l'appartenance confessionnelle, dynamique exacerbée pendant les guerres civiles, et qui, bien qu'elle ne saurait constituer l'unique grammaire des relations politiques au Liban, n'en constitue pas moins un déterminant toujours important. Communauté politique et communauté religieuse peuvent donc s'imbriquer, se télescoper (bien qu'elles se distinguent également). Mais surtout, cette communauté se structure, s'articule et se pérennise selon des dynamiques qui englobent et transcendent les canons wébériens : la domination traditionnelle est un facteur prégnant du fait des histoires des différentes hiérarchies religieuses, alors que le processus de traduction juridique du confessionnel, de 1936 à 1967⁵⁵⁶, achève de conférer une légitimité « légale-rationnelle » à l'autorité de ces établissements religieux. Dès lors, si l'on choisit d'approcher la question de la légitimité de ces structures confessionnelles, et plus particulièrement de leurs dirigeants, à travers le prisme du charisme, ce qui nous semble important, on ne saurait faire abstraction de deux autres idéaux-types wébériens. À titre d'exemple, il semble impensable de questionner le charisme attaché au Patriarche maronite et à sa fonction sans prendre en compte l'héritage historique, et donc la légitimité traditionnelle dont il bénéficie, depuis l'investissement politique de Monseigneur Howayek lors de la formation du Grand Liban en 1920, qui contribua fortement à construire le charisme de la fonction patriarcale au sein de sa communauté mais également auprès de ses homologues chrétiens et musulmans. De même, le respect attaché à cette fonction patriarcale s'explique également par le consociativisme en vigueur au Pays du Cèdre et par la crainte permanente des conséquences qu'une atteinte à une personnalité officielle, et représentant une communauté, pourrait avoir sur l'équilibre interconfessionnel dans le pays. Ces détenteurs de l'autorité officielle, intégrés, cooptés ou associés à l'État (selon les communautés) ne sauraient être condamnés sans prudence, car ils bénéficient d'une autorité plus légale-rationnelle, conférée par le système dont ils sont les garants. L'exemple libanais sur lequel nous proposons de pratiquer le concept de « charisme » revêt donc un intérêt à plus d'un titre. Nous procédons tout d'abord à un retour en arrière, puisque nous ramenons le concept dans son champ initial, à savoir le religieux. Ce retour aux origines permet ensuite de contourner la tension wébérienne résultant de la rigidité de ses idéaux-types, puisque, comme nous venons de l'illustrer très brièvement, l'héritage traditionnel permet de recourir (dans le cas libanais)

Aoun. Cette communauté vit donc clandestinement pendant quinze ans « sans son leader », qui ne revient au Liban qu'en 2005.

⁵⁵⁶ Voir 1991 si nous prenons en compte la fixation du code de statut personnel de la communauté alaouite libanaise.

aux mécanismes de légitimation légale-rationnelle d'une fonction, transcendant désormais l'acteur. Elizabeth Picard met en évidence la manière dont le leader libanais (leader politique chez elle, mais ceci s'applique également, dans une certaine mesure, au religieux) convertit cette rente historique lorsqu'il est issu d'une grande famille de la *za'âma* notabiliaire, ou lorsque son parcours politique ou milicien en a fait un *za'im* reconnu comme tel⁵⁵⁷, en ressource institutionnelle, via l'occupation d'une fonction au sein de la structure étatique (député, ministre...), jouissant désormais d'une autorité davantage « charismatico-rationnelle »⁵⁵⁸. Ceci nous amène enfin à considérer le charisme à travers trois prismes, correspondant à trois conditions selon lesquelles une situation charismatique peut se manifester : le prisme de la fonction (qui renvoie à la notion de charisme de fonction), le prisme individuel (le charisme personnel), et l'émergence d'une situation favorable (le charisme situationnel). Ces trois conditions sont à la fois relativement indépendantes les unes des autres dans la manière dont nous les approchons, mais constituent en même temps trois conditions indispensables à l'émergence d'une situation charismatique. Le poids de ces facteurs et leur articulation demeurent enfin tributaires du cadre communautaire dans lequel ils s'exercent : ils n'ont ainsi pas la même prégnance selon qu'ils s'exercent au sein de la hiérarchie maronite ou des instances sunnites du leadership religieux.

b) Le charisme de fonction : construction et « quotidianisation »

Avant d'être un homme, le leader religieux est une fonction au Liban. Derrière le visage marmoréen du Patriarche Howayek ou le regard vif et perçant du Mufti Khaled, ce sont à la fois les instances religieuses officielles que nous sommes censés percevoir mais également la communauté entière, chrétienne maronite pour le premier, musulmane sunnite pour le second. Dans le cas libanais, c'est le prestige d'une fonction perçue comme garante du consociativisme et du confessionnalisme politique qui conduit à construire, et surtout à préserver, le charisme de fonction, ce dernier demeurant relativement indépendant des qualités intrinsèques à la personnalité de l'acteur occupant cette fonction. Le système politique en vigueur depuis l'adoption de la Constitution libanaise en 1926, et davantage depuis le *gentlemen's agreement* de 1943, contribue ardemment à une « routinisation » ou une « quotidianisation » du charisme du leader⁵⁵⁹. Nous avons

⁵⁵⁷ Ceci est notamment valable pour les cas de Rafic Hariri (via son parcours politique) ou Nabih Berri (via son activité milicienne pendant les guerres civiles), deux cas qui contraignent à une réactualisation de la définition sociologique de *za'im* à laquelle opère Elizabeth Picard dans son article.

⁵⁵⁸ Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale, op. cit.*, pp. 171-172.

⁵⁵⁹ Nous notons ici le débat qui agite le milieu des sciences sociales sur la traduction exacte du terme allemand « *Veralltäglichung* », utilisé par Max Weber, et repris en France sous la dénomination de « routinisation », reprenant

précédemment explicité les ressorts sur lesquels reposent l'émergence et la reconnaissance d'une autorité charismatique. Ces ressorts sont principalement d'ordre émotionnel selon Weber puisqu'ils supposent l'adhésion presque irrationnelle des *followers* aux qualités inhérentes à un chef. La « quotidianisation » du charisme est donc le passage d'une relation émotionnelle dirons-nous, entre le leader et ses partisans, à une relation plus rationalisée. Entendons-nous bien, la rationalité que nous évoquons ici ne suppose pas forcément le recours à un raisonnement construit et pensé par les *followers* mais simplement l'inscription de l'autorité dans un ordre des choses, une organisation perçue comme « logique », ou « allant de soi », par ces mêmes *followers*. Cette inscription de l'autorité charismatique dans un ordre « quotidien » passe la plupart du temps par une institutionnalisation du charisme. Weber pose donc comme postulat attaché à cet « idéal-type » de l'autorité charismatique, que celui-ci est « labile », et ne saurait s'inscrire dans un temps long :

« Que la suite charismatique d'un héros guerrier se transforme en État, que la communauté charismatique d'un prophète, d'un artiste, d'un philosophe, d'un novateur dans le domaine de la morale ou de la science donne naissance à une Église, à une secte, à une académie, à une école, qu'une suite d'adeptes soumis à une direction charismatique et poursuivant une idée de la culture devienne un parti ou même seulement un appareil de journaux et de revues, peu importe – à chaque fois, la forme d'existence du charisme est dès lors soumise aux conditions du quotidien et livrée aux puissances qui régissent ce dernier, à commencer par les intérêts économique »⁵⁶⁰.

Cette transformation s'opère via la création d'un corps de fonctionnaires, qui forment une notabilité entourant le leader charismatique et donc bénéficiant des retombées de ce charisme :

« Les hommes de la suite d'un charismatique et ses disciples deviennent des compagnons admis à la table du seigneur et dotés de droits spéciaux et distinctifs, dans un premier temps [...], puis des porteurs de fiefs, prêtres, fonctionnaires de l'État, permanents de parti, officiers, secrétaires, rédacteurs et directeurs de publication, éditeurs qui veulent vivre des retombées du mouvement charismatique »⁵⁶¹.

ainsi la traduction anglo-saxonne du sociologue américain Talcott Parsons (« routinization »). Hinnerk Bruhns souligne ainsi que la « quotidianisation » du charisme implique une inscription de ce dernier dans la durée, et sa confrontation aux conditions de l'exercice quotidien du pouvoir, cf Hinnerk BRUHNS, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », in *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, op. cit.. C'est dans ce souci d'inscription du charisme dans une réalité quotidienne, la dimension confessionnelle investissant en partie les interactions sociales et politiques au Liban, que nous optons pour l'emploi du terme de « quotidianisation », barbarisme certes, mais qui nous semble refléter le plus fidèlement le sens que nous voulons donner au concept de « *Veralltäglichung* », à la suite de Weber.

⁵⁶⁰ Cité in Max WEBER, « La transformation du charisme et le charisme de fonction », in *Revue française de science politique*, 2013/3, Volume 63, p. 465.

⁵⁶¹ Id..

Les cas des hauts dignitaires nazis comme Hermann Göring ou Joseph Goebbels sont un exemple de formation de cette notabilité construisant son charisme grâce à la rente des retombées du charisme hitlérien, bien que le cas national-socialiste allemand des années 1930-1940 n'ait pas fait l'objet d'une « quotidianisation » du charisme du fait de la tension permanente et de la crise continue caractérisant l'Allemagne de cette époque. Hitler était et demeurait le leader des situations exceptionnelles (guerres, annexions, sécurisations de la société...). De même, du côté des *followers*, Weber nous informe que :

« Les dominés de la structure charismatique, d'un autre côté, deviennent des « sujets » soumis au versement d'une dîme régulière, les membres d'Églises, de sectes, de partis ou d'associations auxquels ils doivent verser des redevances, des soldats dressés à servir, soumis à la contrainte et à la discipline d'une règle et d'un ordre, ou encore des « citoyens » obéissants envers la loi. Le message charismatique devient inévitablement – même si l'apôtre met en garde contre tout « étouffement de l'esprit » – dogme, doctrine, théorie, règlement, code juridique ou contenu d'une tradition qui se pétrifie »⁵⁶²

La « quotidianisation » du charisme s'opère donc en deux temps, par la mise en place d'institutions investies par une notabilité initialement proche du leader, institutions et notables bénéficiant des retombées de la rente charismatique, d'une part ; par l'adhésion, la plupart du temps économique, mais également symbolique, des partisans aux structures de pouvoir mises en place, le tout dans un cadre institutionnalisé, légal la plupart du temps. Comme le note également Weber, on assiste dès lors à la superposition de deux formes de domination, à la fois charismatique et traditionnelle, se fondant à la fois sur « *la croyance dans le caractère sacré, absolu ou relatif, selon les cas, de l'autorité de personnes concrètes, qui est admis sans condition par le dominé [...], et sur l'acceptation de rapports de devoirs et de piété à l'égard de celles-ci qui, dans les deux cas, présentent toujours, d'un façon ou d'une autre, un aspect religieux et sacré* »⁵⁶³. Le sociologue allemand note également qu'il est difficile de distinguer ces deux formes de domination, vu de l'extérieur. Il convient ici de noter que Weber forge ici sa théorie sur le champ religieux, pour ensuite l'exporter vers le champ politique.

La transition d'un charisme personnel à un charisme plus quotidien a quelques effets majeurs et notables. Tout d'abord, « *au lieu d'entraîner, conformément à la signification qui est la sienne à l'origine, in statu nascendi, des conséquences révolutionnaires par rapport à tout ce qui est traditionnel ou à tout ce qui se fonde sur un droit « légitime », le charisme produit alors l'effet*

⁵⁶² *Ibid.*, pp. 465-466.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 466.

exactement inverse, il devient la justification de « droits acquis ». C'est précisément quand il se met à remplir cette fonction étrangère à sa nature intrinsèque qu'il devient une composante du quotidien »⁵⁶⁴. De force révolutionnaire et « mobile », le charisme deviendrait donc, en s'institutionnalisant, un instrument de préservation et de conservation des droits, donc d'un certain statu quo. Cette observation concorde avec le schéma structurel religieux libanais. De plus, l'autre effet notable, et consécutif à la « quotidianisation » du charisme et à l'inscription de ce dernier dans un cadre traditionnel mais également légal-rationnel – du fait des retombées de la rente charismatique sur les institutions et les fonctions intégrées à ces institutions, gravitant autour du pôle charismatique – cet autre effet est la séparation symbolique entre la personne physique (l'acteur) et la fonction occupée : « C'est ainsi que s'opère le passage à la forme proprement institutionnelle du charisme : son rattachement à une institution sociale en tant que telle, conséquence de la prédominance des institutions permanentes et des traditions, qui se substitue à la croyance au charisme d'une personne lié à une révélation ou à des actes héroïques »⁵⁶⁵. Ainsi, cette objectivation du charisme, contribue à sacraliser la fonction et à lui conférer un charisme que « toute personne admise [...] ne peut plus perdre »⁵⁶⁶ une fois la position occupée⁵⁶⁷. Cette sacralisation de la fonction s'opère via un acte cérémonieux officiel au cours duquel la fonction est « apposée » sur l'acteur, désormais auréolé d'un charisme indépendant de sa personne. Weber reprend ici comme illustration l'exemple de l'élévation des prêtres chrétiens au rang d'évêques, acte symbolique fort⁵⁶⁸. Dans le cas libanais, la sacralisation de la fonction de leader religieux s'est opérée progressivement depuis l'édification du Liban constitutionnel, et surtout depuis l'adoption de l'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936⁵⁶⁹, conférant une reconnaissance juridique aux dix-sept communautés confessionnelles libanaises, jusqu'à l'édification progressive des différents droits communautaires et la reconnaissance des chefs religieux en tant que représentants et gérants de ces communautés. Dès lors, l'occupation d'une fonction hiérarchique au sein des structures institutionnalisées dans le champ religieux confère à l'acteur qui l'occupe une légitimité et une reconnaissance non seulement au sein de ce champ religieux (ce qui semble aller de soi), mais également au sein de sa communauté, et surtout auprès des acteurs du champ politique, toutes confessions confondues⁵⁷⁰.

⁵⁶⁴ *Id.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 484.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 486.

⁵⁶⁷ Il s'agit là d'une assertion que nous serons amenés à nuancer ultérieurement suite à nos observations de terrain, cf infra : Troisième Partie, I, section 1.

⁵⁶⁸ Cité in Max WEBER, « La transformation du charisme et le charisme de fonction », in *Revue française de science politique*, op. cit., p. 484.

⁵⁶⁹ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁵⁷⁰ Notons également que cette sacralisation de la fonction religieuse produit des effets d'autant plus forts symboliquement auprès des ressortissants des communautés homologues. Consociativisme oblige, l'héritage

Il convient de préciser que les charismes de fonction des leaderships religieux n'ont pas tous la même historicité, certains charismes étant de facture plus récente dans le cas libanais. Nous soulignons ici que nous ne nous plaçons pas dans un cadre exclusivement communautaire, au sein duquel la notion de charisme de fonction semble plus aisée à appréhender concernant les hiérarchies religieuses, du fait de la structuration de ces communautés autour de ces hiérarchies. Nous interrogeons ici l'émergence et la construction du charisme de fonction dans un cadre national, transcendant les particularismes communautaires : en un mot, comment le leader religieux, et ici la fonction qu'il occupe, émergent-ils et construisent-ils leur charisme ? L'histoire du Liban, et plus particulièrement de sa formation en tant qu'entité étatique, voit très tôt l'émergence de la figure du Patriarche maronite comme acteur central de la vie politique et civile libanaise. Le prestige attaché à l'action diplomatique de la deuxième délégation libanaise présente au Congrès de Versailles en 1919, et dirigé par le Patriarche Howayek, y est bien évidemment pour beaucoup. Le rôle symbolique du Patriarche dans l'édification d'un État libanais indépendant du voisin syrien, mais également son succès dans l'établissement des frontières du Grand Liban, ont contribué à faire du prélat maronite un des « pères de la nation » au même titre qu'un Béchara El Khoury ou qu'un Riyad El Solh. La figure patriarcale maronite en tant que « père du Liban moderne » est à ce titre constamment invoquée au cours des entretiens que nous avons pu conduire auprès de personnalités religieuses maronites ou d'acteurs politiques ressortissants de la communauté maronite :

Farid Khazen, député maronite du Kesrouan, insiste sur ces particularismes communautaires :

« *Le parcours de ces institutions religieuses n'est pas le même. Dans mon livre The Breakdown of the State in Lebanon, il y a un chapitre intitulé : « The uneven community development in Lebanon »*⁵⁷¹. Là je fais la comparaison entre les différentes

historique houleux du Liban contemporain garantie la difficulté pour un acteur politique ou civil musulman de critiquer ouvertement et de manière virulente un membre de la hiérarchie religieuse chrétienne, et inversement.

⁵⁷¹ Cf Farid KHAZEN, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, I.B. Tauris, Londres, 2000, 432 p.. Dans son ouvrage Farid Khazen insiste sur la victoire que constitue la création du Grand Liban pour les maronites : « *If for the Maronites Greater Lebanon was the crowning of their political efforts and the fulfillment of their national aspirations, for the Sunni it was the culmination of their defeat. [...] Following the downfall of the Ottoman Empire and the emergence of the Hashemite-led Arab nationalist movement, it was not surprising that the Sunni community would identify with Arabism.* », in Farid KHAZEN, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, op. cit., pp. 37-38. Khazen propose ainsi une lecture de l'édification de l'État libanais reposant sur une rivalité sunnito-maronite, la frustration des premiers s'opposant à la victoire symbolique des seconds soutenus par la puissance mandataire française. Nous ne suivons pas ici l'analyse de Farid Khazen, qui semble ici oblitérer les facteurs sociaux que l'analyse en termes de classes sociales proposée par Michael Johnson permet de révéler (cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit.). Néanmoins, la lecture proposée ici par Khazen permet la mise en exergue du contexte d'émergence du charisme patriarcal, celui étant considéré comme le héraut de la communauté ayant vu, par le soutien de la puissance mandataire, ses ambitions territoriales satisfaites. Le Patriarche est également perçu comme un des interlocuteurs privilégiés de l'administration française alors en poste au Liban.

communautés, aux niveaux politique et religieux. Les différences entre ces communautés sont dues à leurs parcours historiques. L'Église maronite était la première si vous voulez à s'engager. Et c'était dû à la situation au Mont Liban. Historiquement, avant que l'État ne soit fondé, en 1920 »⁵⁷²

Cet engagement de l'Église libanaise est favorisé par sa position dominante au sein du champ religieux chrétien libanais, depuis le XIX^{ème} siècle, selon Khazen :

« The rising power of the Maronite Church, embodied in the patriarchate and monastic orders and the role it played in the affairs of the community were unparalleled developments in the modern history of Mount Lebanon. No other institution in Mount Lebanon was in position to rival the Maronite Church »⁵⁷³.

Monseigneur Bechara souligne quant à lui l'aura nationale que l'épisode de 1919 conféra à la fonction patriarcale :

« Le Patriarcat maronite c'était comme une référence morale pour tous les Libanais et surtout il intervient quand il y a des crises sur le plan politique, car le Patriarcat n'est pas un parti politique mais une référence morale et nationale »⁵⁷⁴

Monseigneur Sayah, vicaire patriarcal à Bkerké, insiste également la dimension historique attachée à la fonction de Patriarche :

« Vous avez un Patriarche qui n'a pas été mandaté par la population directement mais a été mandaté par l'Histoire de la formation de ce pays »⁵⁷⁵

Il souligne le caractère unique de la fonction de Patriarche au Liban, singularité héritée à la fois de l'histoire des relations entre l'Église maronite et le Liban, mais également du statut juridique patriarcal et de son absence de lien budgétaire avec l'État libanais :

« Non, [les autres personnalités religieuses issues d'autres communautés n'ont] pas un rôle similaire parce que justement [...] c'est le Patriarche qui a été mandaté par les

⁵⁷² Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

⁵⁷³ Farid KHAZEN, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, op. cit., p. 35.

⁵⁷⁴ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

⁵⁷⁵ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

musulmans et les chrétiens pour aller à Paris et à Versailles pour négocier cette indépendance. Tous les autres chefs religieux sont nommés par l'État, les chefs religieux musulmans sont des fonctionnaires d'État. Alors que le Patriarche est élu et il est reconnu par les musulmans et les chrétiens, il a quand même un rôle national à jouer, ce n'est pas seulement un rôle religieux qui s'arrête à son rôle de chef de l'Église maronite. [...] Le Patriarche, de par son statut et l'histoire de la formation du pays, l'histoire de l'indépendance et tout ça, a un certain rôle ou bien il juge qu'il a quand même un rôle à jouer »⁵⁷⁶

Toutefois, 1919 ne constitue pas le seul moment symbolique, source de l'aura patriarcale, comme le souligne Faris Souaid. Le militantisme du patriarche Sfeir dans les années 2000 constitue un autre moment phare de la construction du prestige national de Bkerké :

« Un symbole c'est devenu un symbole. C'est un peu le père fondateur de la deuxième indépendance du Liban. [...] Il le sait »⁵⁷⁷

Cette aura est entretenue par la volonté des acteurs politiques maronites de limiter les critiques à l'encontre de leur chef religieux, en grande partie pour ne pas le délégitimer au regard de leurs homologues des autres communautés :

« Il y a des gens qui disent « quelle que soit la position du Patriarche il ne faut jamais le critiquer en public. Il faut aller le voir, lui parler etc... Pourquoi ? Parce qu'on a des voisins musulmans et ils vont nous montrer du doigt ». Moi je ne suis absolument pas de cet avis »⁵⁷⁸

Le charisme de la fonction patriarcale déborde du cadre exclusivement maronite, et est également reconnu par les ressortissants des autres communautés chrétiennes, comme le souligne le député grec-orthodoxe Atif Majdalani :

« En général, il représente tous les chrétiens, bon gré mal gré. Moi il ne me représente pas, mais quand il parle c'est sûr c'est la voix des chrétiens. [...] Le

⁵⁷⁶ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

⁵⁷⁷ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁵⁷⁸ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

*Patriarche peut être beaucoup moins critiqué que les leaders politiques parce que le Patriarche c'est la tête de l'Église et que si on le critique... »*⁵⁷⁹

Il en va de même pour les ressortissants des communautés musulmanes. Cette reconnaissance de l'autorité patriarcale par ces derniers s'opère notamment en comparaison du charisme attaché à la fonction du Mufti de la République. Nous avons précédemment rappelé le contexte historique dans lequel l'office du Mufti s'est formé, ainsi que la volonté des notabilités et des milieux cléricaux sunnites d'intégrer les structures religieuses musulmanes héritées du IX^{ème} siècle et en vigueur sous l'Empire ottoman, dans le cadre du Liban constitutionnel⁵⁸⁰. L'intégration de cet héritage est également associée à une volonté de mimétisme du modèle patriarcal chrétien, dans un souci d'équilibre. Nos interlocuteurs issus de la communauté musulmane sunnite, plus ou moins proches de Dar al Fatwa, insistent sur la dimension nationale également attachée à la fonction du Mufti de la République, dimension attestée par le titre choisi pour désigner cette même fonction :

*« We call him 'Mufti Lubnân' [NDLR : le Mufti du Liban] and not 'Mufti al Jumhûriya' [NDLR : le Mufti de la République]. But the official title is 'Mufti al Jumhûriya' »*⁵⁸¹

Ce titre a pour fonction symbolique principale de souligner l'autorité du Mufti qui s'étend à l'origine sur l'ensemble des ressortissants musulmans, sunnites, chiïtes, druzes, ismaéliens ou alaouites :

*« When the Mufti speaks, he speaks for the whole community. He cannot speak to the Sunnis alone »*⁵⁸²

*« The High Council Shi'i, and the Alawites, and the Druzes, each one has it's own religious court, but the head of the collective religious court is the Mufti who is the Sunni Mufti. For all Islamic confessions: sunni, shi'i, druze and alawite, the head of religious court is the Mufti and the Mufti is attached to the Prime minister »*⁵⁸³

⁵⁷⁹ Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

⁵⁸⁰ Cf supra : Première Partie, I, section 1.

⁵⁸¹ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁵⁸² Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁵⁸³ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

La similitude entre le charisme de fonction attaché au Patriarche maronite et celui du Mufti de la République est également soulignée, en premier par le statut juridique que les acteurs de l'époque, Français comme Libanais, ont souhaité conférer au chef religieux sunnite :

*« On a cherché un personnage pour remplacer le Cheikh al-Islam au Liban, parce qu'il n'y avait pas une autorité religieuse suprême. Il y avait, côté chrétien, le Patriarche chrétien maronite. Par contre, concernant les musulmans il n'y avait pas une autorité religieuse centrale. Alors, la France a donné ce pouvoir au Président du tribunal d'appel de Beyrouth et en 1931 par un décret du Président de la République libanaise on a considéré le mufti de Beyrouth comme Mufti de la République libanaise »*⁵⁸⁴

Ce mimétisme est parfois justifié, pour Mohammed Nokkari notamment, par la volonté d'union des Libanais face aux tentatives françaises de division des sociétés musulmanes libanaises :

*« La question c'est plutôt : pourquoi ne l'a-t-on pas appelé mufti des sunnites ? C'est le plus important. Parce qu'on a cherché l'unité des musulmans. Parce que la France du mandat a essayé de diviser les musulmans. À l'époque des Ottomans il n'y avait pas de distinction entre sunnites, chiïtes, druzes et alaouites. La France était dans son intérêt de diviser les musulmans et d'accorder une autonomie aux chiïtes, aux druzes, aux alaouites. Pour cela les Libanais et les Syriens étaient méfiants et ont protesté contre la division de l'islam. [...] Et pour parler du Mufti de la République, on a voulu qu'il soit un, ni sunnite, ni chiïte, ni druze, mais un mufti de la République, sans mentionner son appartenance »*⁵⁸⁵

La dimension historique du Mufti de la République, et surtout l'inscription de son charisme de fonction dans l'Histoire du Liban contemporain, est justifiée par sa présence, certes moins visible mais néanmoins importante, dans le processus d'édification et de proclamation de l'État libanais :

« They all declared the birth of the new Lebanon, the Great Lebanon, at the French embassy, general Gouraud intended to have the Patriarch and the Mufti as a representatives of the Christian and Muslim communities, but not as political leaders,

⁵⁸⁴ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁵⁸⁵ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

*as representatives of the communities, because at that time there was no other way to prove that the communities were “ok” with this declaration. So he brought the two »*⁵⁸⁶

Cet héritage contribue à justifier en partie un engagement politique similaire de la part du Mufti par rapport au Patriarche maronite :

*« Il y a une certaine similitude entre les deux positions, bien que vu que nos concitoyens chrétiens se sentent de temps en temps comme une minorité, ça les pousse à avoir plus recours au Patriarche que les sunnites par rapport au Mufti. Mais il y a une similitude de positions ou une similitude de modes d'action »*⁵⁸⁷

Néanmoins, ce mimétisme est parfois l'objet de critiques de la part de certains membres de la communauté sunnite libanaise, qui se refusent à voir appliquer les mêmes règles de fonctionnement pour Dar al Fatwa que pour Bkerké :

*« Il n'y a pas d'autorité religieuse en islam pouvant être considérée comme la Papauté dans le christianisme. Le Mufti n'est pas une autorité religieuse qui a un caractère sanctifié, qui a une certaine autorité religieuse. Alors oui, nous essayons, malheureusement – malheureusement je dis – de christianiser l'islam. Avoir l'islam comme le christianisme. « Ah ! Ils ont un Patriarche alors nous nous devons avoir un Mufti », mais le Mufti n'est pas un Patriarche »*⁵⁸⁸.

Néanmoins, l'ensemble des acteurs que nous avons interrogés, chrétiens comme musulmans, laïcs comme religieux, sont bien conscients qu'une différence de statut existe entre le Patriarche maronite et le Mufti de la République. Cette différence de statut est principalement due au rattachement budgétaire au cabinet du Premier ministre dont font l'objet une partie des instances et des fonctionnaires religieux de Dar al Fatwa, Mufti en tête, à la différence du cas chrétien, supposant une liberté accrue du prélat maronite par rapport à son homologue sunnite, selon le député chrétien Faris Souaid :

« Il faut donner aux chrétiens le bénéfice que les hommes religieux, que l'Église libanaise n'est pas fonctionnaire auprès de l'État, il n'y a pas un salaire qui est donné par l'État à un religieux chrétien. Or, les religieux musulmans sont salariés, donc un

⁵⁸⁶ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁵⁸⁷ Entretien avec Imad El Hout (député de la Jamâ'a Islâmiyya), réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁵⁸⁸ Entretien avec Hicham Nachabé, réalisé à Beyrouth, le 06/07/15

premier ministre sunnite a beaucoup de pouvoir sur les religieux sunnites, mais un Président de la République chrétien n'a pas de pouvoir sur l'Église chrétienne »⁵⁸⁹.

Le journaliste Michel Touma, rédacteur en chef du quotidien *L'Orient-Le Jour* et spécialiste de la question, souligne que le charisme de fonction du Mufti serait donc de facture beaucoup plus récente que celle du Patriarche maronite :

« La distinction se pose. D'abord le Mufti est un fonctionnaire de l'État, contrairement au leadership chrétien qui a un patrimoine sociologique et socio-politique très ancien »⁵⁹⁰.

Cette distinction s'opère de l'aveu même des acteurs issus du personnel politique libanais sunnite, proche de l'office du Mufti, comme le député Ahmad Fatfat. Ce dernier met également en évidence les différences structurelles et conjoncturelles entre le champ politique dit « sunnite » et celui dit « chrétien », voire « maronite », afin d'expliquer les différences de degré d'implication des deux chefs religieux dans le champ politique :

« Non, actuellement on ne peut pas dire que le Patriarche et le Mufti ont un rôle et un poids politique similaires, non. La raison, je vais commencer par le début, est qu'actuellement la communauté sunnite se sent représentée politiquement⁵⁹¹, peut-être plus que la communauté chrétienne, donc le rôle du Mufti est moindre actuellement que le rôle du Patriarche. Le Patriarche par exemple, il réunit les grands leaders chrétiens qui sont des adversaires politiques, et il essaie de jouer l'intermédiaire. Ce qui n'est pas le cas du Mufti, le Mufti ne peut pas jouer ce rôle. [...] Il a une aura, mais ça dépend aussi des structures de l'Église qui sont très différentes. Par exemple, le Mufti est un employé de l'État alors que le Patriarche ne l'est pas. Donc c'est très différent.

⁵⁸⁹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁵⁹⁰ Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14.

⁵⁹¹ Il apparaît ici important de noter que nous ne partageons pas entièrement la lecture d'Ahmad Fatfat sur le sentiment de représentativité de la société sunnite libanaise, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement (cf infra : Troisième Partie, I, section 2). Cette crise de la représentativité et les difficultés de Saad Hariri à reconverter la rente symbolique dont il hérite à la mort de son père Rafic, auxquelles s'associent les défis rencontrés par Dar al Fatwa notamment dans la région tripolitaine, nous poussent à nuancer le propos de notre interlocuteur, que nous relayons néanmoins, car ils sont révélateurs du processus discursif de légitimation du charisme de la fonction de Mufti de la République entrepris par les milieux politiques sunnites proches de Dar al Fatwa. Sur la crise de la représentativité sunnite et les difficultés politiques du Courant du Futur cf Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 107-136 ; Raphaël LEFÈVRE, « Tackling Sunni Radicalization in Lebanon », Carnegie Endowment for International Peace, 24/12/14, disponible sur internet : <http://carnegie-mec.org/2014/12/24/tackling-sunni-radicalization-in-lebanon/hxuv>, consulté le 21/04/15.

Le Mufti hiérarchiquement il dépend du Premier ministre, qui est sunnite, alors que le Patriarche ne dépend de personne sur le plan politique. Ça joue. »⁵⁹².

Néanmoins, nonobstant les différences de statut entre le Patriarche et le Mufti de la République, tant sur le plan du rattachement budgétaire que sur celui de l'héritage histoire qu'ils entendent incarner, force est de constater que l'équivalence de prestige attaché à ces deux fonctions est revendiquée de manière relativement consensuelle par l'ensemble des acteurs interrogés. Cette homologie de principe est la garante du consociativisme en vigueur au Liban, et de l'équilibre confessionnel qui apparaît à nouveau comme le garde-fou des tensions intercommunautaires. Il convient enfin de noter que si le modèle wébérien de « quotidianisation » du charisme opéré depuis les années 1930 est bel et bien visible, il demeure cependant également tributaire d'une forme plus « classique » et plus individuelle d'expression du charisme. La fonction de chef religieux ne saurait s'affranchir entièrement des qualités inhérentes à la personnalité des acteurs l'occupant d'une part, et à la réception de ce charisme par ceux qui le perçoivent d'autre part.

⁵⁹² Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Section 2. Investir la fonction : l'importance de la personnalité du chef

a) Le charisme individuel comme baromètre de l'investissement en politique

Nous ne reviendrons pas sur la notion de charisme individuel, qui est certainement l'« idéal-type » webérien le plus contesté mais également le plus débattu. La notion de charisme individuel, ou personnel, est relativement méprisée par les sciences sociales en France, car jugée par trop monocausale et évinçant tout holisme sociétal. Cette méfiance scientifique vis-à-vis de cette notion explique notamment pourquoi nous nous sommes dirigés tardivement vers cette grille de lecture. Nous ne pouvons nier que les présupposés inhérents à notre objet d'étude ont longtemps conditionné notre approche de l'autorité religieuse en terme de charisme de fonction. Ce dernier nous a longtemps semblé être la clé de lecture la plus pertinente pour approcher les sources de la légitimité des chefs religieux et de leurs institutions. La structuration et l'institutionnalisation des champs religieux amènent spontanément à considérer ces derniers comme étant organisés et hiérarchisés en rapports de force presque exclusivement tributaires des capitaux attachés aux différentes fonctions occupées par les acteurs. Notre regard fut néanmoins redirigé vers une dimension plus individuelle du charisme sous l'influence du terrain : alors que les questions posées à nos interlocuteurs avaient pour objectif de jauger la force et la solidité du charisme de fonction, une grande partie des acteurs interrogés évoquaient spontanément le facteur individuel comme élément fondamental de l'émergence, de la construction ou du renouvellement de l'autorité du chef religieux. Ainsi, Tony Habchi, professeur d'Histoire à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik (U.S.E.K.) et cadre des Forces Libanaises, invoque la notion de charisme individuel comme facteur expliquant l'inaction de Bkerké face à la mobilisation milicienne en milieu maronite et au soutien des ordres monastiques (en particulier l'O.L.M.), lors des quinze années de conflits civils :

« Lorsque tu vois un conflit politique assez exacerbé entre personnages politiques, les chefs politiques et l'autorité religieuse, il faut immédiatement analyser les personnalités en tant que telles : leurs ambitions, leurs charismes, le rôle qu'ils souhaitent jouer, et voir ainsi la contradiction d'intérêt ou leur position d'intérêt dans la lutte au pouvoir. Pour pouvoir se réclamer référence. [...] La masse a trouvé dans l'O.L.M. une planche de survie, ce que Bkerké au bout d'un moment n'a pas pu assurer, et ça encore vous allez le lier totalement à la personnalité du Patriarche. Le problème c'est qu'au début de la crise libanaise, il y avait un Patriarche qui n'avait pas une

capacité de décision. Le Patriarche Khoreiche. Donc c'est un facteur explicatif en quelque sorte... »⁵⁹³

Une réflexion analogue est avancée par Imad El Hout, député de la Jamâ'a Islâmiyya concernant les positionnements du Patriarche maronite :

« Vous savez la personnalité du leader religieux joue un rôle aussi. S'il est prêt à intervenir, il va intervenir à toute demande. Si non, s'il est plutôt réservé, il ne va pas intervenir. La personnalité influe »⁵⁹⁴

La réflexion avancée par Mohammed Nokkari nous a semblé particulièrement intéressante puisqu'elle lie étroitement la notion de charisme individuel à celle de concurrence intracommunautaire, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement⁵⁹⁵ :

« Il y a une sorte de collaboration [NDLR entre Dar al Fatwa et l'Asscoiation Al Maqassed], ça dépend de la mentalité du Mufti, et du Président du Maqassed. On sait qu'il y a eu une crise énorme qui a éclaté entre le mufti Hassan Khaled et Saëb Salam, le Premier ministre de l'époque, qui était président du Maqassed. Et ce problème n'a pas eu de conséquences graves ensuite. La personnalité de Saëb Salam était très très forte et la personnalité du Mufti de la République était aussi très forte. Quand il y a deux chefs de la communauté ayant une personnalité forte, il y a une crise. Et on a constaté qu'à chaque fois qu'il y a un Président du Conseil qui a une personnalité forte, normalement le Mufti a une personnalité faible, et vice-versa. C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait un certain équilibre »⁵⁹⁶

Cette réflexion rejoint l'analyse proposée par Elizabeth Picard dans un article de 1996 paru dans la revue *Monde Arabe*. Dans cet article, Picard propose une lecture des dynamiques caractérisant les relations entre les différents leaderships au sein de la communauté maronite, à travers notamment le paradigme dit des « 'âmmiyyât », et qui prend la forme d'un triangle dont les trois pôles seraient la population maronite libanaise d'une part, et les leaders laïcs et l'Église maronite d'autre part. L'articulation des rapports de pouvoir entre ces trois pôles se fait de la manière suivante : aux revendications de la population, répondent les stratégies concurrentielles des

⁵⁹³ Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

⁵⁹⁴ Entretien avec Imad El Hout, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁵⁹⁵ Cf infra : Troisième Partie, II.

⁵⁹⁶ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

leaders laïcs (les *za'amâ*) et des leaders religieux (ici maronites)⁵⁹⁷. Michel Touma, de l'Orient-Le Jour, souligne que cette grille d'analyse fut déjà adoptée par le philosophe libanais Michel Chiha dans sa lecture des rapports entre leaderships religieux et politiques :

*« Michel Chiha affirmait que s'il y avait une faille au niveau du leadership politique, c'est le leadership religieux qui prenait la relève, et que si on souhaitait que le leadership religieux joue un rôle politique partisan, il faut faire en sorte que les communautés en tant qu'instances politiques aient leur mot à dire et puissent remplir leur rôle. C'est dans la mesure où on marginalise les partis politiques des communautés, que le leadership religieux prend la relève »*⁵⁹⁸

Bien qu'un tel paradigme ait été le fruit d'observations relatives aux positionnements politiques patriarcaux, les acteurs politiques interrogés proches de Dar al Fatwa n'hésitent pas à se l'approprier dans le cas du Mufti de la République, et, cela nous semble important de le préciser, sans que nous les dirigions en adoptant préalablement cette grille de lecture lors des entretiens :

*« De ce fait, les chefs religieux jouent un rôle très très important en politique, surtout quand ils sont face à des politiciens je dirais faibles, ou dans des circonstances politiques majeures. Par exemple, le rôle du Patriarche Sfeir pendant la présence syrienne au Liban, et le Mufti Hassan Khaled, à un moment donné pendant la guerre civile et surtout après 1982. Donc c'est un fait que les religieux ont un rôle très politique. Mais ce rôle prend plus d'ampleur quand vous êtes face à des politiciens... il y a un équilibre si vous voulez entre le rôle politique des politiciens et le rôle politique des religieux, en faveur des politiciens si les politiciens savent l'utiliser. En quelque sorte, plus les politiciens sont forts moins les religieux ont d'impact en politique, plus les politiciens sont faibles plus les religieux ont un rôle. »*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », *Monde Arabe*, n°153, 1996, pp. 10-13. La notion de « *'ammiyyât* » trouve son origine dans le terme arabe *'amma*, signifiant « masse, plèbe », et renvoyant à une série de révoltes populaires maronites qui éclatèrent entre 1830 et 1860, à l'encontre des grandes familles féodales laïques contre lesquelles le peuple maronite s'est soulevé, ces deux acteurs bénéficiant de la médiation de l'Église maronite, qui encadrent traditionnellement la communauté. Nous expliciterons ce paradigme et l'utiliserons ultérieurement, cf infra : Troisième Partie, II.

⁵⁹⁸ Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14. Il convient de préciser ici que, malgré nos recherches bibliographiques, nous n'avons pas trouvé trace de tels écrits par Michel Chiha, cette grille de lecture ayant été forgée au fil d'articles et d'écrits parus dans la presse libanaise, dont le philosophe libanais était une des figures majeures (rappelons que Michel Chiha a fondé le quotidien *Le Jour* en 1934).

⁵⁹⁹ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

À ce stade de nos réflexions, il semble intéressant de noter que la lecture des fondements de la légitimité des leaders religieux selon le prisme du charisme individuel est presque exclusivement du fait des acteurs « laïcs » que nous avons interrogés et non des personnalités religieuses. La légitimité traditionnelle comme source principale de l'autorité patriarcale est à ce titre au cœur du long argumentaire que nous expose Monseigneur Mazloum lors de l'entretien fleuve de deux heures et demie que ce dernier a eu la gentillesse de nous accorder :

« Le patriarcat a joué un rôle essentiel dans la création de ce pays qu'on appelle le Liban actuel, le Grand Liban. Ce rôle historique fondamental ne pouvait pas tomber comme ça dès que le Liban a été créé, c'est-à-dire « bon, le patriarcat n'a plus rien à faire, occupez-vous de vos chapelles, de vos églises, et ne vous occupez plus de rien », parce que la population de toutes les communautés a vu ce que le patriarcat a réalisé, et jusqu'à présent ils reconnaissent que ce sont les efforts du Patriarche maronite qui ont donné naissance au Grand Liban. Donc ce rôle du patriarcat a continué même sous le mandat français, et même après l'indépendance en 1943. On reconnaît au patriarcat un rôle »⁶⁰⁰

L'autre argument avancé par les personnalités proches des milieux cléricaux ou par les dignitaires religieux eux-mêmes est celui d'une légitimité plus légale-rationnelle, comme nous l'avons précédemment explicité, justifiant une autorité s'inscrivant « naturellement » dans le cadre socio-juridique libanais. La figure du Mufti de la République étant de facture relativement récente et ne bénéficiant pas d'un héritage historique aussi conséquent que celui du Patriarche maronite dans un cadre exclusivement libanais, cet argument est surtout repris par les personnalités proches de Dar al Fatwa. L'inscription dans la légalité sert également un discours légitimant l'instance sunnite comme seule apte et mandatée à représenter le sunnisme libanais, par opposition aux tenants d'un islam rigoriste engrangeant une audience conséquente dans les régions de Tripoli et de Saïda, comme le soutien Mohammed Nokkari :

« Dar al Fatwa est la seule institution officielle qui représente les musulmans sunnites au Liban. Dar al Fatwa est le siège du Mufti de la République. Le Mufti de la République étant le chef spirituel de tous les musulmans au Liban, il gère les affaires religieuses et les affaires waqfs, c'est-à-dire les biens religieux en conformité avec les dispositions de la loi islamique »⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁶⁰¹ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

Mohammed Sammak, tient également un discours catégorique :

*« Dar al Fatwa is the head of all Islamic organizations : educational, religious and social ones »*⁶⁰²

Que ces deux « idéaux-types » wébériens soient préférés au charisme individuel en raison de leur inscription dans un temps long ou dans un cadre juridique précis, afin de trancher avec le charisme plus personnel du *za'im*, et donc supposé plus volatile, n'est que pure conjoncture de notre part et n'engage en rien nos interlocuteurs, dont nous proposons ainsi une traduction du discours tenu, mais qui n'ont en aucun cas confirmé ouvertement cette théorie. Néanmoins, l'argument d'une volonté de se distinguer des leaderships partisans demeure visible dans l'ensemble des discours des dignitaires religieux ou des acteurs proches des milieux cléricaux, justifiant que nous avançons cette hypothèse.

b) Incarner et dépasser la fonction : les qualités du chef comme condition du charisme

Si la notion de charisme individuel ne revêt pas la même importance pour les leaders religieux que pour les *zu'ama'* libanais, elle conserve néanmoins une importance conséquente. Le charisme étant une relation, comme nous l'avons relevé à la suite de Max Weber, entre son récipiendaire et ceux qui le perçoivent, ses attributs demeurent tributaires des sociétés dans lesquelles il s'exprime. Nous avons choisi de retenir quelques-uns de ses attributs applicables aux acteurs auxquels nous nous intéressons, cette sélection étant issue des discussions avec certains de nos interlocuteurs.

1. Investir la fonction

La dimension charismatique du chef religieux demeure tributaire de la capacité de l'acteur à investir la fonction qu'il occupe, c'est-à-dire à en respecter les règles, et à respecter notamment le capital charismatique attaché à la fonction. Cet investissement de la fonction passe notamment par une mise en scène du pouvoir et du charisme attaché à cette fonction. Cette scénographie est particulièrement visible dans le cas maronite, pour des raisons propres à la structuration du champ religieux de cette communauté. Le lieu revêt à ce titre une importance toute particulière. Le siège du patriarcat maronite est situé à Bkerké, dans la région semi-montagneuse du Kesrouan, au nord-est

⁶⁰² Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

de la capitale libanaise. Le siège patriarcal est le seul bâtiment de cette localité : il s'agit d'un édifice imposant, dont l'entrée est gardée par un grand porche devant lequel sont positionnés trois ou quatre soldats de l'Armée libanaise, comme devant chaque bâtiment officiel⁶⁰³. Le porche débouche ensuite sur une très vaste cour, véritable esplanade distribuant à l'est une vaste coupole ouverte, à l'aspect futuriste, recouverte de vitraux, abritant un autel derrière lequel le Patriarche officie lors des grandes manifestations religieuses (Pâques, Ascension...). À l'ouest de l'esplanade, tournant le dos à la baie de Jounieh en contrebas, se situe le bâtiment principal où siègent le Patriarche et son administration, bâtiment de style néo-classique imposant. Enfin, notons que l'ensemble de ce complexe est situé sur le versant ouest du Mont-Liban, surplombant toute la baie de Jounieh, et n'est accessible qu'au terme d'une ascension qui revêt à ce titre un caractère hautement symbolique : selon l'expression consacrée, et reprise par nombre d'employés patriarcaux ou d'habitues fréquentant régulièrement le patriarcat, on « monte à Bkerké ». Cette pseudo-digression littéraire a pour objectif principal de situer le cadre dans lequel s'exprime l'autorité charismatique du « Patriarche d'Antioche et de Tout l'Orient », titre officiel dont nous avons précédemment souligné la symbolique, destinée à porter le charisme du prélat au-delà des frontières du Liban. Notons que ce charisme est également mis en scène lors des cérémonies religieuses par les attributs vestimentaires portés par le chef de l'Église maronite, pratique qui n'est bien évidemment pas propre à cette Église ni à ce dignitaire religieux, et que nous n'avons ni le temps ni l'espace d'analyser ici.

C'est donc dans ce « costume » et dans ce « décor » que l'acteur occupant la fonction patriarcale doit s'intégrer et se fondre pour asseoir son autorité charismatique. Dans son remarquable ouvrage consacré aux dynamiques internes à la communauté copte égyptienne des années 2000-2010, Laure Guirguis insiste ponctuellement sur l'importance de la notion de charisme dans le cadre de l'installation de l'autorité du Patriarche Chenouda III : « *Le mystère de l'autorité réside précisément dans ce « supplément », auquel le cas Chenouda incite à réfléchir en se référant à ce type d'autorité qui, dans le texte wébérien, est fondé par la dévotion, le « charisme », et ne cesse de travailler les deux autres types d'autorité (traditionnelle et rationnelle)* »⁶⁰⁴. Guirguis s'intéresse à une figure patriarcale dont les enjeux d'autorité sont toutefois différents de ceux de son homologue maronite libanais, le premier étant élu au suffrage censitaire et investi d'une mission de représentation de sa communauté dans la structure socio-politique égyptienne contemporaine, mission sur laquelle il exerce un quasi-monopole qu'il se doit de légitimer par une assise charismatique reconnue par l'ensemble des membres de sa communauté. Le Patriarche maronite n'est pas dans ce cas, mais il n'échappe pas à la logique charismatique. La scénographie demeure

⁶⁰³ Cf Annexe 20.

⁶⁰⁴ Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte – Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, IISMM – Karthala, 2012, Paris, pp. 141-142.

mais elle ne répond pas aux mêmes enjeux. Alors que la communauté copte ne bénéficie d'aucune représentation politique à l'échelle nationale, et voit son Patriarche endosser un rôle à la fois spirituel et politique en conséquent, la communauté chrétienne maronite dispose de nombreuses structures partisans, assurant la représentation politique, et dédouanant de fait le Patriarche de ce rôle. Si l'exemple de Chenouda III illustre la volonté du prélat copte de séduire les foules par le biais d'une scénographie empruntant aux registres formel (les manifestations de respect et de déférence des évêques lors des cérémonies religieuses par exemple) et informel (l'emploi du langage dialectal égyptien à destination des fidèles lors des réunions au cours desquelles ces dernières peuvent s'adresser au Patriarche)⁶⁰⁵, le Patriarche maronite, lui, peut (voire doit ?) se contenter d'une distanciation de principe entretenant l'aura de sa fonction. Deux Patriarches semblent avoir incarné leur fonction en ce sens, malgré la diversité de leurs caractères : Paul Méouchy (Patriarche de 1955 à 1975), et Nasrallah Sfeir (Patriarche de 1986 à 2011). Alors que le premier entend agir en « *Prince de l'Église* »⁶⁰⁶ et utilise le prestige patriarcal en vue d'appuyer ses positionnements politiques parfois forts, tout en s'imposant comme le véritable chef de l'Église maronite, parfois à contre-courant de certains corps du champ religieux⁶⁰⁷, Monseigneur Sfeir entend préserver l'aura patriarcale par une attitude de distanciation vis-à-vis des questions d'ordre partisan, tout en adoptant des positionnements fermes sur les questions d'ordre national (souveraineté du Liban, coexistence intercommunautaire...).

La mise en scène et le rapport à la fonction n'est pas tout à fait le même pour le Mufti de la République. La communauté sunnite ayant un rapport différent de ses homologues maronites au fait communautaire, celui-ci fut d'abord ressenti comme un obstacle à l'identité panarabe voire panislamique du Liban. En outre, le facteur démographique et un rapport à l'État hérité de la période ottomane ont contribué à éteindre tout sentiment minoritaire. À cela, s'ajoute enfin la représentation relativement unifiée du leadership politique sunnite, renforcé depuis le moment Hariri (1992-2005), et quelque peu érodé depuis. Le Mufti de la République, de par le statut juridique de sa fonction, impliquant un lien *de juris* avec le cabinet du Premier ministre, a donc pour mission implicite d'être le garant du sunnisme dominant, en accord avec les milieux politiques les plus en vue au sein de la communauté. Toute la scénographie entourant les apparitions du Mufti vont en ce sens : Dar al Fatwa est situé au cœur des quartiers sunnites de la capitale, rue Ibn Rouchd, et ne constitue pas une citadelle d'où le Mufti dominerait ses ouailles, mais davantage un lieu de réunion et de conseil, visité par la *za'âma* sunnite. Celle-ci ne fait bien évidemment pas

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁰⁶ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 387.

⁶⁰⁷ Nous avons précédemment souligné l'opposition entre le Patriarche Méouchy et le Président Chamoun lors de la crise de 1958, ainsi que les remous que ces positions patriarcales tranchées ont suscité dans les milieux monastiques maronites, et en particulier au sein de l'O.L.M., cf supra : Première Partie, I, section 2 ; et Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op ; cit., page 19.

corps, et les exemples de rivalités abondent jusqu'à l'arrivée du leadership Hariri dans les années 1990⁶⁰⁸ : la concurrence entre Saëb Salam et Abdallah Al Yafi au cours des scrutins législatifs des années 1940 ; l'évincement progressif des Bayhum de la direction des Maqassed par Omar Daouk après la Seconde Guerre mondiale ; la rivalité entre Othman Al Dana et Rachid El Solh, et Saëb Salam pour le contrôle des Maqassed dans les années 1960 ; le « moment Karamé » à la fin des années 1980 éclipsant la centralité beyrouthine du leadership sunnite ; ou, plus récemment, les tentatives malheureuses de cette même famille Salam pour contrebalancer le monopole haririste. Le Mufti de la République se doit donc de naviguer à travers ces différents enjeux de leadership sans risquer de s'aliéner la partie susceptible d'hériter de la présidence du Conseil, partie qui se doit quant à elle de se poser en défenseur de Dar al Fatwa. Le Mufti est donc une figure d'équilibre et de neutralité, représentant le dénominateur commun autour duquel gravitent les leaderships religieux sunnites, ce qui contribue à laisser l'initiative des positionnements aux leaders politiques selon Ahmad Fatfat, dont le témoignage révèle également une volonté d'encadrement indirect du champ religieux par les acteurs du champ politique :

« Vous savez quand le Mufti est en accord, si vous voulez, en rythme avec la direction politique, là il est écouté. Quand il y a un désaccord entre les deux, ça dépend des moments, mais en général jusqu'à maintenant l'avantage a toujours été en faveur des politiciens. Donc les religieux ont un rôle bien sûr mais nous pensons qu'il faut leur donner un rôle plus important, à condition qu'il y ait des structures beaucoup plus solides au niveau de Dar al Fatwa, parce qu'une des raisons pour lesquelles on a eu un certain pourcentage d'extrémisme, c'est parce qu'il n'y a pas assez de contrôle de la part du Mufti de Dar al Fatwa, sur les mosquées, sur les écoles religieuses, donc là c'est les politiciens qui cherchent à renforcer le rôle religieux du religieux. »⁶⁰⁹.

À ce facteur s'ajoute la dimension consensuelle du Mufti qui s'exprime dès son élection : celui-ci représente certes la « voie du milieu » au sein du sunnisme libanais, mais il doit également être adoubé tacitement par les parrains régionaux dont certains *zu'âma* se font les émissaires. Suite à la crise institutionnelle ayant grippé la fin du mandat de Rachid Qabbani de 2009 à 2014⁶¹⁰, l'élection de son successeur en août 2014 fut l'objet d'une attention toute particulière de la part des acteurs politiques libanais prenant part au scrutin, mais également des puissances régionales comme l'Arabie Saoudite ou l'Égypte, la première bénéficiant d'un canal d'influence grâce à ses liens avec

⁶⁰⁸ Sur ces rivalités et les concurrences pour le contrôle du leadership communautaire sunnite, cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit.

⁶⁰⁹ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

⁶¹⁰ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

le clan Hariri, la seconde jouissant d'un rapport privilégié entre Dar al Fatwa et l'Université Al Azhar, nous renseigner Mohammed Nokkari :

« Dans le domaine politique je peux dire que l'Égypte a toujours joué un rôle. Par exemple l'élection de l'ancien Mufti de la République, c'était sous Hassan Khaled, il avait été élu mais c'était le candidat préféré de l'Égypte. Pour l'élection du Mufti de la République, on doit prendre en considération l'avis de l'Égypte. C'est ce qui s'est passé actuellement avec l'élection du nouveau Mufti. [...] Un accord signé entre l'Égypte, l'Arabie Saoudite et Dar al Fatwa. [...] Il n'y a pas de consultation mais le Mufti doit prendre en considération les rapports amicaux avec l'Égypte. »⁶¹¹.

Rodwan Sayyid insiste sur la nécessité pour le Mufti de représenter une voie consensuelle pour incarner sa fonction :

« Usually the Mufti is a very peaceful personality with an authority for all people and respected. Because he represents the main stream moderation »⁶¹²

Cette dimension consensuelle attachée à la figure du Mufti est incarnée par Abdellatif Derian ou par le mufti de Tripoli Malek Al Chaar, de l'avis des acteurs interrogés qui soulignent avec insistance leur modération et leur inclination au dialogue, et ce, quel que soit le rattachement communautaire de nos interlocuteurs :

Ahmad Fatfat :

« Le mufti Chaar est quelqu'un de très cultivé, de très modéré et ouvert au dialogue, qui s'y connaît très bien dans ce domaine [de la lutte contre l'extrémisme religieux], et qui aide beaucoup à tarir la source de cet extrémisme. C'est pour ça qu'il a été menacé à un moment donné. »⁶¹³.

⁶¹¹ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

⁶¹² Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁶¹³ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Farid Khazen :

« Le Mufti actuel [NDLR Abdellatif Derian] est un homme modéré, ouvert, et apparemment, jusqu'à maintenant, il ne commet pas d'impair. »⁶¹⁴.

Samir Frangié :

« L'actuel Mufti est quelqu'un d'assez exceptionnel par sa modération, par son ouverture etc... Et là, commence à se dessiner, surtout en milieu sunnite, un courant réformateur proche d'Al Azhar, et je pense que c'est quelque chose qu'il faut soutenir à tout prix, parce que c'est quelque chose qui permet de combattre Daech, et pas en leur lançant des bombes. C'est fondamentalement par une « réhabilitation » de la religion face à cette instrumentalisation qu'il y a eu. Là il y a un rôle. Que ce soit le Mufti de la République ou celui de Tripoli. Les deux sont des gens assez exceptionnels. »⁶¹⁵.

2. Les qualités personnelles du chef charismatique

Investir la fonction demeure également tributaire des qualités inhérentes à la personnalité du chef. C'est bien évidemment l'argument le plus explicitement cité, lors de nos entretiens, par nos interlocuteurs, à la fois pour désigner le respect (ou la dénonciation) dont font l'objet les chefs religieux, mais également pour souligner les différences entre deux acteurs occupant successivement une même fonction. Lorsque les acteurs de notre terrain sont interrogés sur d'éventuelles ruptures dans les positionnements ou les discours patriarcaux d'un mandat à l'autre, les différences de caractère et de personnalité sont systématiquement avancées, conjointement avec un argument plus conjoncturel, situationnel, sur lequel nous reviendrons⁶¹⁶.

Le père Richard Abi Saleh, curé de la paroisse de Beyrouth :

« Un Sfeir n'est pas un Raï. C'est clair. Sfeir n'est pas Khoreiche, etc... »⁶¹⁷

⁶¹⁴ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

⁶¹⁵ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

⁶¹⁶ Cf infra : Première Partie, III, section 3.

⁶¹⁷ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

Monseigneur Mazloun :

« Le caractère du Patriarche Raï est différent de celui du Patriarche Sfeir. Sa manière de traiter les choses, sa manière de voir les choses est différente. C'est un homme de média, un homme qui aime les moyens de communication. Il a été, pendant plusieurs années, responsable de la commission épiscopale pour les moyens d'information etc... Et c'est un homme qui aime formuler ses positions clairement, qui aime recourir aux moyens de communication, alors que le Patriarche Sfeir était beaucoup plus discret sur ce plan là, et beaucoup plus... avare de ses mots. Donc on a affaire à un autre personnage, à quelqu'un qui dit et qui veut dire et qui ose dire ce qu'il pense, ce qu'il voit dans toutes les circonstances, quelque soit la position des autres partis »⁶¹⁸

Notons toutefois que cet argument est surtout avancé concernant le cas du Patriarche maronite, et moins pour le Mufti de la République, soulignant en creux l'indépendance dont bénéficie le premier par rapport au second vis-à-vis du champ politique sur lequel il se positionne. L'argument du charisme ne sous-entend pas toujours une « présence », une aura écrasante, mais davantage la construction d'un personnage, d'une figure marquante, aisément reconnaissable et identifiable, et surtout se distinguant de ses homologues. Plusieurs figures peuvent être citées en exemple, selon ce schéma. La première d'entre elles est le Patriarche Sfeir, dont le tempérament réservé, la sobriété de la prise de parole, et la hauteur de vue sur les questions de politique nationale, mis en scène grâce à une image d'ascète, sont constamment cités en référence par les acteurs de toutes communautés confondues. Le témoignage de Tony Saad, biographe du Patriarche ayant eu l'occasion de le fréquenter lors de l'élaboration de ses ouvrages, est à ce titre extrêmement révélateur :

« Sfeir est un Patriarche vraiment ascète, vraiment ascète, vraiment très prudent, beaucoup d'évêques ont démissionné durant sa période. Ce qui signifiait quoi ? Il a vécu longtemps, quatre-vingt-quinze ans, tous ces facteurs ont amplifié son statut. Le long règne, l'âge. Comme disait De Gaulle, et c'est très significatif dans cette affaire : « le prestige ne peut aller sans mystère, car on vénère peu ceux qu'on connaît bien ». Et Sfeir vraiment ne parlait pas beaucoup, ce n'était pas un homme de projecteurs, il gardait sa vie, il n'avait pas de vie personnelle, il n'avait pas de parents. Par exemple moi qui était son biographe, récemment j'ai découvert que son neveu était un général

⁶¹⁸ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

de l'Armée et pouvait facilement prétendre être candidat pour être chef de l'armée. Mais je ne savais même pas qu'il avait un neveu général. »⁶¹⁹.

La distanciation comme instrument de construction du charisme rejaillit avec force dans ce témoignage, et c'est une constante que l'on retrouve également en filigrane tout au long des deux ouvrages hagiographiques consacrés à la carrière de Nasrallah Sfeir⁶²⁰. Cette distanciation se retrouve également dans ses positionnements politiques, comme le souligne le Père Richard Abi Saleh :

« Il n'était pas pris par la logique du consensuel, il était pris par la logique de la direction. Il était persuadé que son rôle à lui c'était de rappeler les constantes et la direction. Maintenant comment ? » Débrouillez-vous ce n'est pas mon rôle. Vous n'êtes pas d'accord, et bien vous n'êtes pas d'accord, ne venez pas me voir, même si vous êtes un chrétien. Moi, avec ma conscience, je dis ça ». Et il marchait et il a endossé ce rôle sur son terrain, même contre une partie des chrétiens. Mais à chaque fois dans un temps de crise, quand on retrouvait le sens de ce qu'il disait, on se ralliait à lui parce qu'il y avait une constante qui est devenue un référentiel. Et on connaît son positionnement donc on se réfère à lui. »⁶²¹.

Cette distanciation a permis au Patriarche d'investir sa fonction dans une perspective de reconstruction de l'autorité patriarcale, précédemment érodée pendant la période 1975-1990 sous le mandat de Monseigneur Khoreiche. Son action diplomatique et son militantisme contre la présence armée syrienne au Liban amènent certains acteurs politiques à aller jusqu'à le désigner comme le « père de la deuxième indépendance du Liban », comme nous l'avons précédemment souligné⁶²².

Un autre exemple de leader dont les qualités personnelles sont constamment mises en avant comme facteur expliquant son charisme est l'imam Moussa Sadr. Si les qualités avancées pour justifier le charisme de Nasrallah Sfeir sont d'ordre comportemental, celles de Sadr sont, elles, explicitement physiques. Il est assez révélateur de constater qu'une grande partie de la littérature et des témoignages consacrés à Moussa Sadr se réfèrent à son physique hors du commun, reflétant le caractère exceptionnel de son personnage et, par extension, de son action politique : sa haute stature

⁶¹⁹ Entretien avec Tony Saad, réalisé près de Beyrouth, le 13/04/16.

⁶²⁰ Antoine SAAD, *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 1 : 1986-1992*, Tout l'Orient, Jounieh, 2008, 486 p. ; Antoine SAAD, *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 2 : 1992-2000*, op. cit..

⁶²¹ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁶²² Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

(il mesurait apparemment près de deux mètres), son regard fixe et clair (un soin tout particulier est apporté à la couleur verte de ses yeux dans l'ensemble des portraits le représentant)⁶²³, son sourire énigmatique semblant refléter le mystère entourant l'aura du leader chiite, ses traits presque « christiques » (qui ont semble-t-il beaucoup joué dans l'adhésion de certains Libanais chrétiens lors des initiatives de rapprochement intercommunautaires entreprises par l'imam), mais également ses habits (la large *'abâya*, qu'il arborait avec élégance, nous indique Sabrina Mervin, ainsi que le turban noir qu'il portait, marque des *sayyids* descendant du Prophète), tous ces éléments ont contribué à construire ce personnage politique hors du commun et respecté, de l'avis même de nombreux libanais, toutes communautés confondues : « *Mûsâ Sadr, sans nul doute, pouvait aussi intriguer ses détracteurs, et même ses proches. [...] Pour bon nombre de Libanais, chiïtes ou non, et pour bon nombre de chiïtes non libanais, Mûsâ Sadr est à la fois un saint et un héros ; bien plus, c'est un imâm. Il a toutes les qualités pour cela, des qualités attendues, au sein de sa communauté et de sa société. N'est-il pas un sayyid, un descendant du Prophète Muhammad ? N'a-t-il pas disparu, tel le Mahdî, le douzième imâm des chiïtes entré en occultation, en 945, qui vit désormais caché ?* »⁶²⁴. Dans son ouvrage consacré à la figure de Moussa Sadr ainsi qu'à son action en tant que leader et « père du réveil chiite », Fouad Ajami souligne que ce charisme de l'imam et la fascination (positive ou négative) qu'il engendre transcendent les frontières communautaires : « *In the early 1960s there were Christians in Lebanon who said that Musa al Sadr had the features and the aura of Christ; a decade later many of the same Christians, concerned about the Shia militia he had armed in the mid-1970s, dubbed him the Rasputin of Lebanon* »⁶²⁵.

3. « Charisme et distinction »⁶²⁶

Les deux précédents exemples de Sfeir et Sadr mettent en miroir deux charismes bien distincts et différents l'un de l'autre : à la discrétion de Sfeir répond la flamboyance du leader chiite, preuve que les qualités personnelles recherchées par les récepteurs du charisme ne sont pas catégorisées mais qu'elles ont vocation à s'intégrer dans le cadre délimité de la fonction de chef religieux occupée par l'acteur. À cela s'ajoute une autre dimension par laquelle le charisme se construit : la distinction. Le charisme implique la notion d'exceptionnalité, cette dernière sous-entendant que l'acteur se situe en amont des acteurs du champ dans lequel il s'insère, ou des champs au sein desquels il est positionné. Cette exceptionnalité du charisme le distingue de ses homologues, et est

⁶²³ Cf Annexe 21.

⁶²⁴ Sabrina MERVIN, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr » in Catherine MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, op. cit., p. 286.

⁶²⁵ Fouad AJAMI, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, I.B. Tauris, Londres, 1986, p. 27.

⁶²⁶ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 321-351.

le fruit de facteurs à la fois dépendants et indépendants de ses actions : à la notion de « don » attachée au concept de charisme wébérien, s'ajoutent également les stratégies personnelles de l'acteur qui peut lui-même « construire » son charisme en jouant habilement avec les « règles du jeu » propres à chaque champ, comme le souligne Sabrina Mervin, reprenant Pierre Bourdieu : *« Le charisme envisagé ici n'est pas seulement la capacité d'un individu à dispenser des grâces spirituelles, mais aussi celle d'anticiper ou de répondre aux attentes, réelles ou supposées, formulées ou tacites, de potentiels adeptes. C'est un jeu d'interactions entre le clerc et son public. Le clerc charismatique a une vision du monde et un projet pour la communauté à laquelle il s'adresse : ainsi, il participe aux changements de cette communauté, dans les faits comme dans les représentations qu'elle entretient sur elle-même. Pour cela, il doit déployer une stratégie, inventer, comme le « bon joueur » décrit par Bourdieu, « qui est en quelque sorte le jeu fait homme, fait à chaque instant ce qui est à faire, ce que demande et exige le jeu. Cela suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations indéfiniment variées, jamais parfaitement identiques. Ce que n'assure pas l'obéissance mécanique à la règle explicite, codifiée (quand elle existe) » »*⁶²⁷. Dès lors, le charisme demeure également tributaire de la capacité de l'acteur à se distinguer de ses pairs, ou de ses concurrents. La distinction s'opère plus aisément pour le chef religieux que pour le *za'im*, car le premier jouit d'un charisme certain dès lors qu'il accède aux hautes fonctions alors que le second doit parfois préalablement construire son charisme et le faire reconnaître pour se poser en tant que figure majeure d'une notabilité relativement respectée.

Néanmoins, la distinction caractérise bon nombre de dignitaires religieux, quel que soit leur rattachement confessionnel et communautaire. Nous en retiendrons deux aspects qui nous semblent intéressants. Le premier d'entre eux est relevé par Sabrina Mervin, dans un article de 2012 précédemment cité. Partant du terrain clérical chiite, Mervin souligne l'équilibre maintenu par les dignitaires entre le respect des modèles des figures communautaires passées et le renouvellement de la rente charismatique par un mécanisme de distinction⁶²⁸. La mise en miroir de deux figures majeures du chiisme libanais contemporain, Mohammed Mehdi Chamseddine et Mohammed Hussein Fadlallah, illustre les mécanismes par lesquels cette distinction s'opère. En effet, si Chamseddine bénéficie d'un charisme de fonction, issu de son poste de vice-président puis président du C.S.I.C. et par extension de son statut d'« héritier » de Moussa Sadr, Fadlallah jouit quant à lui d'un charisme plus personnel, entretenu par le biais de structures indépendantes des instances officielles chiites et gravitant autour de la personne du *marja'*. Nous avons précédemment évoqué les différentes structures constituant la *marja'iyya* de Fadlallah, regroupant notamment services sociaux et éducatifs, ainsi que le refus du leader chiite d'être élu au sein du C.S.I.C., ou

⁶²⁷ *Ibid.*, pp. 323-324. La citation de Pierre Bourdieu est extraite de Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris, 1987, p. 79.

⁶²⁸ *Ibid.*.

encore sa prise de distance relative avec le Hezbollah à partir des années 1990⁶²⁹, auxquels il convient également d'ajouter le désaccord que le *marja'* entretenait avec la doctrine de la *wilayat al-faqih* khomeyniste. Si ces positionnements illustrent bien évidemment des principes chers à Fadlallah, ils font également partie d'une stratégie de distinction conférant à terme au leader chiite une aura transcendant les frontières libanaises, et les cadres partisans, souligne Sabrina Mervin. Fadlallah refuse donc la logique d'appareil pour évoluer selon les « règles du jeu » bourdieusiennes, en réinventant constamment son engagement politique : « *Se voulant proche du « peuple », Fadlallah se présenta donc comme le maître à penser de la jeunesse militante des années 1970, puis comme l'idéologue des partisans du Hezbollah, et, enfin, comme un marja' moderniste, à l'écoute des forces vives de la société et engagé en politique aux côtés des « islamistes » (al-islâmiyyûn), contre l'impérialisme américain et Israël* »⁶³⁰. Cette « stratégie » lui permit notamment de s'affranchir de l'héritage sadriste et de s'inscrire dans sa propre mouvance : ainsi, si les portraits de Sadr affluent dans les quartiers chiites de Beyrouth centre, les urnes ponctuant les rues et récoltant la *zakat* à l'effigie de Fadlallah leur font concurrence. De même, le modernisme affiché par le *marja'* à la fin de sa vie s'inscrit dans cette volonté de distinction : Fadlallah entretient ainsi des liens assumés avec une jeunesse chiite féminine, et milite notamment pour l'accès des femmes au pouvoir et aux fonctions religieuses⁶³¹. Ces positionnements forts ont contribué à faire de Fadlallah un leader certes moins consensuel et parfois moins apprécié des populations chrétiennes que Chamseddine⁶³², mais dont l'aura charismatique surpasse celle de son homologue du C.S.I.C..

La distinction s'opère aussi par le biais d'une martyrologie dont l'objectif est de conférer une dimension spirituelle au leader charismatique. Que ce soit dans les champs politique ou religieux libanais, l'épreuve est un moment fondateur du mythe politique dans la construction du charisme : il pose le chef en martyr, son discours en liturgie politique fruit d'une réflexion issue de ces expériences douloureuses, et, par le biais de cette victimisation, renforce paradoxalement l'aura du leader en lui conférant la solidité des grands hommes sortis vainqueurs, bien qu'humbles, des épreuves qu'ils ont affrontés. Philippe Abirached souligne avec évidence dans son article de 2012, combien le départ en exil du général Aoun constitue un moment fondateur dans la construction de la mythologie politique aouniste, en particulier auprès des partisans du C.P.L.⁶³³. De même, l'emprisonnement de Samir Geagea, de 1994 à 2005, participe à la construction d'une figure de

⁶²⁹ Cf supra : Première Partie, II, section 2.

⁶³⁰ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, p. 339.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 340.

⁶³² Notons notamment l'éloge fait par Samir Frangé à propos de Mohammed Mehdi Chamseddine, présenté comme un homme cultivé et de dialogue, parce qu'opposé au Hezbollah, lors de notre entretien avec lui. Cf Entretien avec Samir Frangé, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁶³³ Philippe ABIRACHED, « Charisme, pouvoir et communauté politique : la figure de Michel Aoun », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 35-55.

martyr presque christique, le *za'im* étant sorti « grandi » de cette expérience, selon les dires de ses partisans, et cultivant désormais, en lieu et place de l'image de guerrier chrétien impitoyable qu'il cultivait pendant les affrontements des années 1980, celle d'un ascète dont la sobriété n'est pas sans rappeler celle du Patriarche d'alors, Nasrallah Sfeir, dont les Forces Libanaises n'ont eu de cesse de se réclamer⁶³⁴. Le martyr tient également une place importante dans le charisme des leaders religieux, son impact étant d'autant plus puissant qu'il est amplifié par la dimension spirituelle attachée à ces figures. Le Patriarche Sfeir, par exemple, bénéficie de cette martyrologie suite à son engagement militant pour l'application des Accords de Taëf tout d'abord, puis surtout contre la présence armée syrienne, à une époque où peu de voix s'élevaient publiquement contre cet état de fait, en particulier au sein des communautés chrétiennes⁶³⁵. La rhétorique du « seul contre tous » occupe, encore aujourd'hui, une place importante dans les discours d'acteurs se référant au Patriarche Sfeir. De plus, l'épisode malheureux du 5 novembre 1989 au cours duquel le siège patriarcal de Bkerké est investi par des partisans aounistes furieux du soutien de Monseigneur Sfeir au texte de Taëf, et où ce dernier fut molesté et contraint à embrasser un portrait du général, participe également de cette martyrologie. Nous ne reviendrons pas sur le martyr de Moussa Sadr, dont la portée est d'autant plus puissante au sein de sa communauté que sa disparition en Libye est, encore aujourd'hui, entourée de mystère. Soulignons enfin le martyr du Mufti Hassan Khaled, assassiné le 16 mai 1989 lors d'un attentat à la voiture piégée, attribué aux forces de sécurités syriennes. Cet assassinat renforce d'autant plus le prestige de la figure du Mufti de la République, désigné comme un homme de concorde et de dialogue, entretenant d'excellentes relations avec Bkerké dans un climat politique de guerre civile, et jouissant d'une force de caractère et d'une aura personnelle qui en faisaient un leader respecté. Le quartier entourant le campus beyrouthin de l'Université Libanaise, à Tareq Jdideh (au sud-ouest de la capitale) fut un temps orné de banderoles célébrant le martyr du Mufti défunt.

Néanmoins, charisme personnel et charisme de fonction ne sauraient s'exprimer et bénéficier d'un impact fort sans une conjoncture favorable à leur réception par les membres de la communauté.

⁶³⁴ Cf Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'im* », in *ibid.*, pp. 57-80 ; Sibylle RIZK, « Liban : le retour de l'indomptable – Entretien avec Samir Geagea », in *Politique internationale*, Numéro 112, Été 2006, pp. 97-108.

⁶³⁵ À l'exception sporadique mais néanmoins notable de figures politiques comme Raymond Eddé.

Section 3. Le charisme situationnel comme baromètre de l'investissement politique

a) Trois situations idéales-typiques d'équilibre entre pôles de leadership

Si le charisme dont jouissent les chefs religieux bénéficie d'une assise solide du fait de son rattachement à une fonction institutionnalisée et respectée grâce à leur rôle de garants de l'ordre confessionnel en place, ce charisme demeure également tributaire de la « plus-value » apportée par les leaders eux-mêmes du fait de leurs personnalités respectives. Le charisme de fonction assure la routinisation de l'autorité, mais un retour au texte wébérien nous fait prendre en considération le caractère « exceptionnel » de l'autorité charismatique. Le leader charismatique est, nous l'avons vu, « l'homme des situations exceptionnelles » : cette assertion wébérienne associée aux témoignages des acteurs interrogés amènent à considérer une troisième dimension dans la construction de ce charisme, à savoir la situation dans laquelle il se construit ou s'exprime. La définition du « charisme situationnel » peut faire l'objet de deux approches : soit en tant que phénomène regroupant les « préconditions » à l'émergence du charisme⁶³⁶, soit, au sens strict du terme, en tant que situation au sein de laquelle le charisme s'exprime⁶³⁷. Ces deux conceptions ne nous paraissent pas incompatibles au regard de l'histoire politique du Liban, tant il existe des situations d'« émergence » du charisme au sein d'un même mandat pour tel ou tel dignitaire religieux. Ce caractère situationnel du charisme nous permet de replacer ce phénomène dans le cadre de stratégies concurrentielles entre leaders politiques et chefs religieux d'une part, et dans celui des stratégies de positionnement propres aux seconds d'autre part, tout en érodant le monopole exercé sur ce type de charisme par « le Prophète » au détriment du dignitaire religieux membre de l'establishment institutionnalisé⁶³⁸.

Le paradigme des *'āmmiyyāt* forgé par Elizabeth Picard constitue à nouveau une clé de compréhension en partie efficace pour lire ces phénomènes charismatiques⁶³⁹. Ce paradigme approche les relations entre les pôles de leadership laïc et religieux au sein d'une même communauté (en l'occurrence chrétienne maronite) en termes stratégiques et concurrentiels : chacun se disputant la représentativité communautaire, ou du moins la légitimité à se poser en référent sur la scène communautaire, le paradigme des *'āmmiyyāt* éclaire notamment les situations de conflit entre leaders laïcs et religieux. Toutefois, notons que l'émergence du charisme des leaders religieux

⁶³⁶ Cf Ann Ruth WILLNER, *Charismatic Political Leadership : A Theory*, Center of International Studies, Princeton, 1968, p. 8.

⁶³⁷ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, op. cit., p. 255.

⁶³⁸ Cf Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, op. cit., p. 332.

⁶³⁹ Cf infra : Troisième Partie, I et II.

n'est pas uniquement l'*outcome* d'une âpre lutte contre la *za'âma* notabiliaire, et peut être le fruit d'une situation de fait, relativement indépendante des actions des chefs religieux. C'est notamment cette situation qu'analyse Fiona McCallum en évoquant les rivalités entre Patriarches et Présidents de la République lors des décennies précédant les événements de 1975 : « *the de facto reservation of the presidency for the Maronite community meant that the president was now the pre-eminent political figure in the community. Only when the president was perceived as weak or unrepresentative of the Maronite masses, would the temporal role of the patriarch be reconsidered* »⁶⁴⁰. Cette dimension est à considérer car elle nuance une approche trop stratégique du charisme des chefs religieux. Nous ne nions bien sûr pas la pertinence du paradigme des *'âmmiyyât* et ne souhaitons ici que l'associer à une grille de lecture moins utilitariste.

Il convient maintenant d'articuler ces différentes approches théoriques en fonction de cas typiques observés au cours de l'Histoire libanaise et ce, au sein de différents ensembles communautaires. Nous avons ici choisi de distinguer trois cas typiques, trois situations caractérisant les relations entre leaders politiques et religieux et conditionnant donc l'émergence et la reconnaissance du charisme de ces derniers⁶⁴¹.

1. 1^{er} cas : leadership politique affirmé et saturé / leadership religieux en retrait

Ce premier cas typique est applicable au cas de figure que nous avons choisi de retenir : la saturation en offre politique et l'atomisation du champ religieux maronite de 1975 à 1989.

Nous avons déjà dressé un panorama historique des champs religieux et politique maronites pendant les années d'affrontements de 1975 à 1990. Cette période coïncide avec une profonde crise au sein du leadership maronite, cette conjoncture fluide permettant à de nouveaux types de leaderships d'émerger et de court-circuiter la *za'âma* traditionnelle⁶⁴² en redéfinissant, par là même, la figure tutélaire du *za'îm*. L'offre politique est donc nombreuse, et s'accroît à partir de la « tentative de coup de Bachir Gemayel »⁶⁴³ et les tentatives phalangistes d'« unification du fusil

⁶⁴⁰ Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 357-358.

⁶⁴¹ Nous précisons ici que les exemples illustrant ces trois cas de figure ont été sélectionnés en fonction de leur capacité à illustrer avec force et le plus explicitement possible lesdits cas de figure. D'autres exemples auraient pu être cités, mais nous avons également souhaité, à une exception près, coller au plus près de nos terrains maronite et sunnite.

⁶⁴² Sur le renouveau de la *za'âma*, ses avatars post-guerre civile, ainsi que la restructuration du champ politique maronite, cf Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », *Monde Arabe*, op. cit. ; Elizabeth PICARD, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, op. cit. ; Régina SNEÏFER-PERRI, *Les guerres maronites : 1975-1990*, op. cit. ; Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit..

⁶⁴³ Alain MÉNARGUES, *Les secrets de la guerre du Liban : du coup d'État de Béchar Gemayel aux massacres des camps palestiniens*, Albin Michel, Paris, 2004, 552 p..

chrétien » par le biais d'une politique d'élimination des factions politiques concurrentes. Suite à l'opération Altalena conduite par les Forces Libanaises à l'encontre des milices P.N.L. chamounistes en juillet 1980, les pôles de leaderships politiques se multiplient. La disparition du cadet des Gemayel ne fait qu'accentuer cette atomisation : les Phalanges, désormais dominées par les partisans du Président Amine Gemayel, voient leur recul s'accentuer au profit des Forces Libanaises au sein desquelles la lutte entre Élie Hobeika et Samir Geagea s'opère de plus en plus ouvertement. Les chamounistes, bien que relativement muselés, sont toujours présents, et les affrontements entre les Marada zghortiotés du clan Frangié et les factions F.L. dans la région de Bcharré achèvent d'embraser le nord du Mont-Liban et imposent un engagement bipartisan contraint à la population locale⁶⁴⁴. Enfin, la crise politique ouverte à l'issue du mandat d'Amine Gemayel se caractérise par l'émergence du leadership aouniste qui, bien qu'initialement non partisan, achève de diviser profondément le camp chrétien, par le déclenchement de la politique anti-milicienne du chef de l'armée dirigée contre les F.L.. Camp phalangiste, bipolarisation des F.L., vendetta zghortiotés, moment aouniste, le champ politique maronite est saturé en offres de leadership jusqu'à l'issue des guerres civiles et la quasi-disparition de l'ensemble de ces pôles au cours des années 1990 (à l'exception notable des Marada, traditionnellement proches du clan Assad). Face à cet éclatement politique, l'identité de la société libanaise maronite est en crise, les conceptions nationales (voire nationalistes) libanaises se concurrençant à l'échelle des partis et des milices rejaillissent avec force sur les sociétés partisans qui font leur les discours de leurs leaders : que ce soit le « *Liban de 10 452 km²* » de Bachir Gemayel, le « *réduit chrétien* » des Forces Libanaises de Geagea (dont la capitale revendiquée est Jounieh), ou le Liban souverain libéré des milices et des présences armées étrangères dont le général Aoun fait sa ligne politique principale à partir de 1988. Les regards se tournent alors vers les figures morales communautaires, c'est-à-dire la hiérarchie religieuse. Le Patriarche Antoine Khoreiche a alors à cœur de ne pas positionner le patriarcat favorablement ou défavorablement à aucun camp. Il est commun de trouver l'argument de la personnalité effacée de Monseigneur Khoreiche comme principal facteur explicatif du recul symbolique de Bkerké auprès des membres de la communauté maronite, et ce dans de nombreux ouvrages⁶⁴⁵. Néanmoins, il convient de préciser que cette stratégie de distanciation⁶⁴⁶ prônée par le Patriarche s'inscrit également dans un contexte d'atomisation du champ religieux maronite. En

⁶⁴⁴ Les témoignages des membres de la famille F., que nous avons eu le plaisir de côtoyer de manière informelle, affluent concernant les retombées dramatiques des affrontements entre F.L. et Marada dans la région d'Amioun, dans le *caza* de Koura, au nord du Mont-Liban. Amioun était notamment située sur la ligne symbolique de démarcation entre les deux camps chrétiens. Témoignages de R. F., recueillis à Amioun, le 5/11/14. Témoignage de N. F., recueillis à Beyrouth, le 25/11/14.

⁶⁴⁵ C'est notamment une des explications apportées par Jean-Pierre Valognes, cf Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 395.

⁶⁴⁶ Terme dont la place sera sans cesse croissante dans les discours politiques libanais, et souvent présenté comme principe fondateur de la démocratie de consensus libanaise.

effet, la neutralité prudente de Bkerké lors du déclenchement des événements de 1975 incite plusieurs ordres monastiques, en particulier l'O.L.M., à s'engager aux côtés des milices chrétiennes, et en particulier du Front Libanais, principal pôle de leadership politique jusqu'en 1978⁶⁴⁷.

Monseigneur Bechara, nous renseigne sur cette période et l'atomisation du champ religieux :

*« Durant les événements, l'Ordre Libanais Maronite s'est impliqué, ou du moins ses chefs se sont impliqués plus ou moins directement dans les événements de la guerre du Liban. L'un des supérieurs généraux de cet ordre, faisait bloc avec le Front Libanais, qui était formé des leaders chrétiens, et non pas uniquement maronites. C'était du temps du Patriarche Khoreiche. Ce dernier avait une idée plus globale, donc il ne voulait pas une implication des religieux dans les événements, c'est pour ça qu'il y a eu une certaine différence de position entre le Patriarcat et l'Ordre Libanais Maronite. De même, avec l'Ordre Maronite Antonin qui a pris position pour le général Aoun. Donc, là aussi, il y a eu une certaine friction entre le Patriarcat et l'Ordre, alors que l'Ordre Mariamite n'a pas pris position politiquement »*⁶⁴⁸

La parole religieuse est donc monopolisée dans le champ politique par les ordres religieux qui, de surcroît, ont comme atout d'être proches des populations chrétiennes grâce à la mise en place de camps d'entraînement à l'autodéfense armée⁶⁴⁹, comme le souligne Tony Habchi :

« La masse se dirigeait vers l'O.L.M., la masse a trouvé dans l'O.L.M. une planche de survie, ce que Bkerké au bout d'un moment n'a pas pu assurer, et ça encore vous allez le lier totalement à la personnalité du Patriarche »

Il reste donc peu de place au Patriarcat pour exercer sa voix et ramener l'ensemble des acteurs politiques à la table du dialogue, entreprise d'autant plus difficile que l'ensemble de la classe politique et milicienne maronite critique l'inaction patriarcale⁶⁵⁰. Il faut attendre la signature des Accords de Taëf, puis la disparition des principaux leaders chrétiens à partir des années 1990 pour que la voix patriarcale, sous le mandat de Monseigneur Sfeir, se fasse à nouveau entendre.

⁶⁴⁷ Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op. cit., pp. 57-58 ; cf également supra : Première Partie, I, section 2.

⁶⁴⁸ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

⁶⁴⁹ Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op. cit., pp. 43-44.

⁶⁵⁰ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 396.

2. 2^{ème} cas : déficit de leadership politique / affirmation de la haute hiérarchie religieuse

Ce deuxième cas de figure vient contrebalancer la configuration précédemment évoquée lors des guerres civiles dans le cas maronite. Il sous-entend deux cas de figure : lorsque le leadership politique est vacant, le leadership religieux prend le relais de la représentativité communautaire ; lorsque le leadership politique est perçu comme faible ou non représentatif des différentes sociétés communautaires, alors celles-ci se tournent vers la hiérarchie religieuse.

Le premier cas de figure est particulièrement observable chez la communauté maronite sous la *Pax syriana*, de 1990 à 2005 (en particulier pendant la période 2000-2005). Le mandat du Patriarche Sfeir débute en 1986 et se structure autour de plusieurs facteurs. Tout d'abord, l'érosion de l'influence patriarcale sous le mandat de son prédécesseur, Monseigneur Khoreiche, amène Monseigneur Sfeir à œuvrer pour une restauration de la voix patriarcale sur les scènes communautaire et nationale. Nous ne reviendrons ni sur l'action diplomatique de Bkerké dans les dernières années de guerres civiles que nous avons précédemment décrite⁶⁵¹, ni sur son appui aux accords de Taëf, perçus comme un moyen efficace et constitutionnel de mettre fin aux affrontements qui déchirent le pays depuis quinze ans. Le second facteur est bien évidemment la quasi-disparition des principaux pôles de leaderships politiques chrétiens à partir de 1990, et surtout avec l'emprisonnement de Geagea en 1994 et l'interdiction des F.L. au Liban. Devant l'absence de voix politiques laïques fortes et aptes à soutenir les revendications chrétiennes issues de l'*ihbat*, le patriarcat entreprend progressivement de porter ces revendications par le biais de positionnements de plus en plus tranchés, nous dit Michel Touma :

« Michel Chiha disait que s'il y a une faille au niveau du leadership politique, c'est le leadership religieux qui prend la relève, et que si on veut que le leadership religieux joue un rôle politique partisan, il faut faire en sorte que les communautés en tant qu'instances politiques aient leur mot à dire et puissent remplir leur rôle et que c'est dans la mesure où on marginalise les partis politiques des communautés que le leadership religieux qui prend la relève. Donc l'équation que vous avez posée est juste et exacte et il y a des cas précis. Par exemple prenez le cas du Liban, du temps de l'occupation syrienne, à partir de l'an 2000, parce que les Syriens avaient marginalisé le leadership politique chrétien, celui qui a été le porte étendard de la lutte contre l'occupation syrienne et pour le rétablissement de la souveraineté nationale, ça a été le Patriarche maronite Nasrallah Sfeir, donc il a joué le rôle qu'auraient dû jouer les

⁶⁵¹ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

partis politiques ou le leadership politique qui avait été marginalisé par les Syriens. Donc on retourne à votre équation, à l'équation de Michel Chiha. Parce que ce leadership a été marginalisé, marginalisé à tel point qu'il a été jeté en prison ou forcé à l'exil. Donc c'est Bkerké et le Patriarche maronite qui ont joué ce rôle et qui ont été en fait les catalyseurs de ce combat et de cette lutte »⁶⁵²

C'est dans ce cadre que s'inscrit la déclaration patriarcale de septembre 2000, dénonçant la présence armée syrienne au Liban, et constituant le prélude à la formation du Rassemblement de Qornet Chehwan. Bkerké entend désormais offrir une plateforme politique à la jeunesse chrétienne, frustrée de ne pouvoir exprimer librement ses angoisses politiques⁶⁵³.

La métaphore du « micro » utilisée par Nadim Gemayel⁶⁵⁴, associée à la prudence patriarcale quant à la visibilité de son implication au sein du Rassemblement de Qornet Chehwan⁶⁵⁵, illustrent la volonté de Bkerké de jouer un rôle intermédiaire, à cheval entre les champs religieux et politique, offrant ainsi une plateforme de revendication aux membres de sa communauté, tout en gardant une certaine distance par rapport au politique grâce à une politique de défense de principes d'ordre national, redonnant ainsi au patriarcat une voix forte sur la scène libanaise en comblant le vide laissé par les structures partisans et par le retrait relatif des ordres monastiques de la vie politique.

Le second cas de figure est observable au sein des sociétés musulmanes chiites au cours des années 1960-1970. Nous avons également déjà caractérisé la structure communautaire chiite au cours de ces années⁶⁵⁶, ainsi que le rattachement officiel de la hiérarchie religieuse chiite à l'office de Dar al Fatwa jusqu'en 1967. La communauté est donc peu représentée à l'échelle nationale, à la fois dans les champs politique (où plusieurs grandes familles comme les Ass'ad ou les Hamadé se partagent un pouvoir symbolique encore très féodal) et religieux. C'est dans ce contexte que la figure de Moussa Sadr émerge et que ce dernier entreprend de mobiliser les sociétés chiites libanaises en se posant à la fois comme un dignitaire religieux (rappelons qu'il est imam) et un leader politique, se positionnant dans deux champs dont aucun ne fait l'objet d'un quelconque

⁶⁵² Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14.

⁶⁵³ Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

⁶⁵⁴ « Quand chacun voulait s'exprimer ou voulait donner son avis, ils allaient chez le Patriarche, ils avaient le micro là-bas. Et ça leur permettait aussi d'avoir une plateforme », Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

⁶⁵⁵ Rappelons que l'implication patriarcale au sein de ce groupe politique d'opposition se cantonnait, en apparence du moins, à une « présidence honorifique » assurée par Monseigneur Youssef Bechara, ainsi qu'à une bénédiction symbolique des actions de ce groupe par le Patriarche. Le groupe de Qornet Chehwan constituait ainsi un vecteur transmettant implicitement les positions patriarcales dans le champ politique, vecteur dont il convient certes de nuancer la passivité.

⁶⁵⁶ Cf supra : Première Partie, II, section 2.

monopole par les acteurs en présence. L'ensemble des acteurs politiques s'accorde à souligner le rôle déterminant joué par Sadr dans ce qu'il est convenu d'appeler le « réveil chiite ».

Farid Khazen :

« Au début des années 70, la communauté sunnite dominait la scène politique musulmane. Et à partir des années 69-70, il y a eu l'imam Moussa Sadr qui a amené un changement radical au sein de la communauté chiite »⁶⁵⁷

Samir Frangié :

« Chez les chiites, il y a eu un grand moment dans la structuration des rapports entre religion et politique, c'est le moment Sadr, qui quelque part a créé un réveil identitaire chez les chiites, c'était en 69 »⁶⁵⁸

« Chez les chiites, le rôle de l'institution religieuse est apparu très tard. C'est avec la venue au Liban de Moussa Sadr, qui a commencé à créer un mouvement qui avait pour titre Les Dëshérités. À ce moment a été créé le Conseil Supérieur Chiite. Dans ce Conseil, évidemment Moussa Sadr avait un rôle déterminant »⁶⁵⁹

Moussa Sadr a ici davantage la figure du Prophète wébérien repris par Bourdieu que nous évoquions précédemment⁶⁶⁰, « l'homme des situations extraordinaires » (bien que la communauté chiite libanaise ne soit pas en crise ouverte à son arrivée au Liban), hors de toute structure institutionnalisée (du moins initialement, Sadr bénéficiera d'un « rattachement institutionnel » suite à la création du C.S.I.C.), dont le charisme émerge également à la faveur d'une situation de vacance de leadership politique. Ce réveil identitaire chiite évoqué par Samir Frangié est un moment d'autant plus puissant que la communauté se découvre un leader charismatique, portant ses aspirations politiques et sociales, et redonnant ainsi au clergé son « rôle d'acteur incontournable du jeu politique »⁶⁶¹. Cet investissement des champs religieux et politique est d'autant plus fulgurant que l'imam n'a pas de concurrents directs, c'est à sa disparition et avec la multiplication des structures miliciennes issues de la scission du Mouvement Amal que le jeu de concurrence entre acteurs s'opérera, au sein du champ politique, et par répercussion au sein du champ religieux.

⁶⁵⁷ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

⁶⁵⁸ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

⁶⁵⁹ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁶⁶⁰ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, op. cit., p. 332.

⁶⁶¹ Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, op. cit., p. 71.

3. 3^{ème} cas : leadership politique fort / leadership religieux fort

Il convient néanmoins de citer brièvement un troisième cas de figure caractérisé par la présence de deux pôles de leaderships religieux et politique affirmés et entendant jouer un rôle similaire au sein de la communauté. Nous entrons ici dans un cas de figure typique de concurrence entre élites des deux champs, chaque groupe prétendant réclamer pour la communauté à l'échelle nationale. Nous avons ici choisi de retenir deux exemples d'opposition plus ou moins frontale entre chefs communautaires, prenant tout deux place dans la période pré-guerres civiles.

La première illustration est celle de l'affrontement symbolique entre le Président Camille Chamoun et le Patriarche Paul Méouchy lors des événements de 1958. Le point de friction est tout d'abord l'alignement stratégique pour lequel le Président a opté à partir de sa prise de fonction. En choisissant une ligne politique délibérément atlantiste, dans l'esprit du Pacte de Bagdad⁶⁶², Camille Chamoun s'inscrit en porte-à-faux vis-à-vis du sentiment panarabe nassérien qui gagne alors de plus en plus les milieux musulmans libanais, et particulièrement les classes populaires sunnites. Bien que la bourgeoisie sunnite beyrouthine (Saëb Salam en tête) soit on ne peut plus méfiante vis-à-vis des idées nassériennes d'inspiration socialiste, cette dernière voit dans l'opposition à la politique de Chamoun un moyen de contrebalancer celui qui se présente alors comme le champion de la droite chrétienne. Si la crise de 1958 frappe à la fois pas sa violence et par sa relative brièveté (plusieurs milliers de morts en quatre mois d'affrontements) malgré la place relative qu'elle tient dans les ouvrages historiques accordés au Liban⁶⁶³, l'événement le plus souvent cité dans son déroulement est l'opposition inhabituelle du Patriarche Méouchy au Président Chamoun, le premier utilisant de nombreux vecteurs, médiatiques ou non, pour appeler le second à la démission. Si cette opposition est souvent relevée par les historiens et les observateurs c'est qu'elle a, malgré elle, prévenu le déclenchement d'affrontements intercommunautaires, l'opposition patriarcale ayant empêché l'imaginaire collectif de se voir imposer une grille de lecture opposant musulmans et chrétiens. Souvent lue comme une confrontation entre deux hommes, deux charismes, cette opposition reflète également l'âpre concurrence que se livrent deux pôles du triangle des *'âmmiyyât* dans la lutte pour la direction de la communauté : chacun défend un projet national, une conception du nationalisme libanais et de la place de la communauté maronite au sein de la nation. Si le renoncement de Camille Chamoun à toute manœuvre politique susceptible de l'amener à briguer un second mandat

⁶⁶² Signé en février 1955, le Traité d'Organisation du Moyen-Orient, ou Pacte de Bagdad, se veut une alliance stratégique entre l'Iran, le Pakistan, le Royaume d'Irak, le Royaume-Uni, la Turquie, puis les Etats-Unis à partir de 1958. Il est vu comme le principal canal d'influence des Etats-Unis dans la région, et constitue une étape supplémentaire dans la stratégie d'endiguement pratiquée par ceux-ci à l'encontre de l'U.R.S.S..

⁶⁶³ Souffrant ainsi d'une comparaison malheureuse mais évidente avec les guerres s'étendant de 1975 à 1990.

présidentiel peut être vu comme une défaite relative du leadership politique chrétien, et ajouter au prestige patriarcal, nous ne pouvons nier que cette crise voit l'ouverture de fractures au sein du champ religieux maronite entre les partisans du Patriarche et ceux du Président Chamoun (notamment au sein de l'O.L.M.). 1958 peut être lue comme l'année de naissance des divergences entre ordres monastiques et autorité patriarcale, divergences qui s'exprimeront avec force à partir de la seconde moitié des années 1970.

Le second exemple illustrant ce paradigme est celui de l'opposition entre Saëb Salam et le Mufti Hassan Khaled et qui a pour décor la direction des Maqassed de Beyrouth. Les oppositions et discordes entre les membres des establishments religieux et politiques au sein de la communauté sunnite sont plus rares que chez leurs homologues maronites du fait des liens juridiques et budgétaires liant les deux pôles de leaderships et de la nécessaire entente entre ces deux pôles pour la bonne marche des affaires de la communauté. Néanmoins, si l'opposition entre Salam et Khaled n'a ni la vigueur ni la portée du duel Méouchy/Chamoun, elle est souvent rapportée comme exemple, voire épiphénomène, par les acteurs que nous avons eu l'opportunité de rencontrer au cours de notre terrain. Les Maqassed, comme nous l'avons vu, constituent un canal conséquent d'accumulation de capital symbolique pour les élites communautaires sunnites : c'est en leur sein que s'est formée une partie de la *za'âma* communautaire. Si les Maqassed sont dirigés par un ressortissant de cette notabilité, le rôle du Mufti est assez flou. Alors que certains de nos interlocuteurs soutiennent que le Mufti est traditionnellement le Président d'honneur de l'association, d'autres soutiennent qu'il n'existe aucun lien entre celle-ci et l'instance de Dar al Fatwa :

Mohammed Sammak :

« The Mufti is always an honorary President. I am on the board of the Maqassed, and I know by law that the mufti has this title of honorary President of the Maqassed. Regardless of who the Mufti is. When anybody is the mufti, he will be considered as honorary President »⁶⁶⁴

Mohammed Nokkari :

« Le mufti est considéré comme le Président de toutes les associations islamiques, il avait l'intention d'exercer ce rôle alors que le Maqassed n'était pas favorable. Et

⁶⁶⁴ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

deuxièmement, au moment de la création du Maqassed, il y avait des chefs religieux parce qu'à la base c'étaient des chefs religieux du Maqassed qui l'ont constitué »⁶⁶⁵

Amine Farshoukh, témoigne, pour sa part, à l'encontre de ces précédentes déclarations :

« Il n'y a aucun partenariat officiel entre les Maqassed et Dar al Fatwa. On travaille ensemble mais il n'y a rien d'écrit. [...] Les présidents ont toujours été des laïcs. Peut-être que le premier a été un religieux, et le suivant, mais après ce sont des laïcs. [...] Aucun membre de Dar al Fatwa n'a un poste aux Maqassed »⁶⁶⁶

Quoiqu'il en soit, tous s'accordent à dire que le Mufti voyait d'un mauvais œil la domination sans partage exercée par Saëb Salam sur les Maqassed, et notamment sur le Conseil d'Administration de l'association.

Mohammed Sammak :

« It was about the role, about the Maqassed. Saeb Salam was the President of the Maqassed, and the honorary President is the mufti, always. So it was an eternal conflict about who does what, who is responsible for what. It has nothing to do with the politics in Lebanon, it was within the Islamic community, about an Islamic organisation »⁶⁶⁷

Mohammed Nokkari :

« On sait qu'il y a eu une crise énorme qui a éclaté entre le Mufti Hassan Khaled et Saëb Salam le Premier ministre de l'époque, qui était Président du Maqassed. Et ce problème n'a pas eu de conséquences graves ensuite. La personnalité de Saëb Salam était très très forte et la personnalité du Mufti de la République était aussi une personnalité très forte. Quand il y a deux chefs de la communauté ayant une personnalité forte, il y a une crise. Et on a constaté qu'à chaque fois qu'il y a un Président du Conseil qui a une personnalité forte, normalement le Mufti a une

⁶⁶⁵ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

⁶⁶⁶ Entretien avec Amine Farshoukh, réalisé à Beyrouth, le 01/07/15. Qu'il nous soit permis de douter quelque peu de cette assertion d'Amine Farshoukh qui, dans le contexte de notre entretien, semble avoir été motivé par une volonté de déconfectionnaliser totalement (peut-être de manière excessive) l'image de l'association, et de la désolidariser de toute considération religieuse, par peur d'un éventuel amalgame avec un islam fondamentaliste qu'un intervieweur étranger et non averti pourrait supposer. Cette réflexion nous concerne personnellement et n'engage en rien l'interlocuteur cité.

⁶⁶⁷ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

personnalité faible, et le contraire aussi. C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait un certain équilibre. [...] La crise concernait les élections du conseil du Maqassed. Le Président Saëb Salam avait voulu renouveler le mandat des membres et le mufti Hassan Khaled voulait intervenir pour faire d'autres élections. Parce qu'il considérait que le Maqassed jouait un rôle important dans l'élection des députés favorables à Saëb Salam. [...] Étant donné que le Mufti est considéré comme le Président de toutes les associations islamiques, il avait l'intention d'exercer ce rôle alors que le Maqassed n'était pas favorable »⁶⁶⁸

Il s'agit donc ici d'une querelle interne à la communauté et ayant pour objet le monopole du leadership communautaire exercé par les Salam et contesté par le tenancier de Dar al Fatwa. Cette opposition n'eut pas de répercussion majeure sur la scène politique sunnite, mais elle illustre à nouveau les tensions soulevées par la concurrence entre deux charismes désireux de se poser en référents communautaires.

Le paradigme d'Elizabeth Picard, associé à la dimension situationnelle de la notion wébérienne de « charisme » illumine encore davantage les dynamiques gouvernant les relations entre establishments politique et religieux, et conditionnant les positionnements de ce dernier. Néanmoins, l'aspect situationnel du charisme religieux n'est pas uniquement tributaire des logiques de concurrence et de lutte de pouvoir avec la classe politique, mais également du contexte politique dans lequel les positionnements exprimés sont tout d'abord forgés.

b) La nécessaire contextualisation des positionnements des chefs religieux

Avant de conclure notre approche des sources de l'autorité charismatique des chefs religieux, il convient de souligner l'importance du contexte non seulement dans les choix de positionnements de ces derniers, mais également dans la construction de ce qui pourrait s'apparenter à des « programmes politiques », mais que nos interlocuteurs placent sous la dénomination de « *grands principes* ». Cette corrélation jaillit avec force de nos lectures mais également des entretiens que nous avons conduits auprès des acteurs de notre terrain. Depuis la formation du Liban contemporain, le rôle des chefs religieux est celui de garants moraux d'un système reposant sur le multiconfessionnalisme et sur la pratique du consensus comme nous l'avons précédemment explicité.

⁶⁶⁸ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

L'interventionnisme politique n'est pas régulier observe Samir Frangié, et les chefs religieux œuvrent pour « *la sauvegarde du dialogue entre les communautés* », et « *calmer le jeu confessionnel* »⁶⁶⁹. Le rapide panorama historique précédemment dressé, ainsi que les éclairages apportés par le paradigme des '*âmmiyyât*'⁶⁷⁰, nous amènent à considérer les conjonctures de crises, ouvertes ou larvées, intercommunautaires ou intracommunautaires, comme baromètre de l'investissement politique des dignitaires religieux. Depuis les événements de 1975, qui furent perçus par de nombreux observateurs comme le révélateur d'un échec de la « formule libanaise », le discours politique des instances religieuses se double d'un programme associant parfois discours « généraux » sur les thèmes évoqués par Samir Frangié, et véritable programme politique axé sur les défis contemporains rencontrés par la communauté, voire la nation libanaise dans son ensemble. À ce titre, il n'est pas hasardeux d'avancer que chaque haut dignitaire en fonction depuis le début des années 2000 produit le discours politique adapté aux défis de son temps qu'il juge prioritaires, priorités variant en fonction des contextes dans lesquels s'inscrit chaque mandat.

La comparaison entre les discours et les prises de position des Patriarches Sfeir et Raï constitue une illustration explicite de l'inscription de leur mandats respectifs dans le contexte à la fois national et régional dans lequel ils s'inscrivent. Nasrallah Sfeir accède à la fonction patriarcale en 1986, dans un contexte de guerres ouvertes entre différents pans de la société libanaise. Son activité politique et diplomatique tranche avec celle de son prédécesseur : il multiplie les voyages officiels, se prononce pour un retour à la paix civile, rencontre les chefs de milices chrétiennes mais rend également visite au Mufti Khaled, dans une ville pourtant scindée en deux⁶⁷¹. Ce regain d'activité patriarcale s'inscrit également volontairement en rupture avec la neutralité dont avait fait preuve Bkerké pendant les onze premières années d'affrontements. Le positionnement du Patriarche en faveur des Accords de Taëf, dont le cadre des négociations est sujet à polémiques⁶⁷², peut sembler en contradiction avec les déclarations patriarcales qui dénonçaient auparavant les élections présidentielles se tenant à l'ombre des canons syriens⁶⁷³, même s'il est motivé par une volonté de parrainer toute initiative susceptible de résoudre les conflits civils. Tout au long de la *Pax syriana*, le discours patriarcal n'aura de cesse de promouvoir la souveraineté et l'indépendance de la nation libanaise, tout en dénonçant les exactions et pressions syriennes, notamment lors des échéances électorales : « *Given the lack of alternatives, the Maronite community looked to the patriarch to provide guidance for the community during this difficult time of adjustment* [NDLR : la période de

⁶⁶⁹ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁶⁷⁰ Cf supra : Première Partie, III, section 3.

⁶⁷¹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁶⁷² Les conditions dans lesquelles les députés libanais ont été contraints de se rendre en Arabie Saoudite, soumis à des pressions diverses pour signer le texte des Accords, sont ardemment critiquées par Georges Corm, cf Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., pp. 140-142.

⁶⁷³ Ce fut notamment le cas pour l'élection du Président Mouawad, assassiné dix-sept jours plus tard, puis du Président Hraoui en novembre 1989.

la *Pax Syriana*]. Patriarch Sfeir was willing to shoulder this burden, but with the understanding that he was not a politician but a religious leader who would try to champion the interests of the entire community, with the view that these should correspond with what was in the Lebanese national interest. [...] His statements focused on the unequal treatment of Christians in the post-civil war era in terms of participation of the political elite, parliamentary representation, the electoral law and action against demonstrators »⁶⁷⁴. La méfiance du Patriarche Sfeir vis-à-vis de la loi électorale en vigueur, perçue comme exclusivement favorable aux alliés musulmans de la puissance tutélaire syrienne, conduit le prélat maronite à appeler sa communauté au boycott des élections législatives de 1992, premières de la période post-Taëf. Au cœur des revendications patriarcales, la mauvaise application du Document d'Entente Nationale est le facteur premier de cet appel au boycott : Tony Saad, dans la biographie qu'il consacre à Monseigneur Sfeir, relate l'échange ayant eu lieu entre le Premier ministre Rachid El Solh et le Patriarche, à l'été 1992, au sujet de la situation politique libanaise, échange qui a achevé de confirmer les doutes du second sur la représentativité véritable du futur scrutin concernant les électeurs chrétiens, ainsi que son opposition croissante aux présences armées israélienne (au sud) et syrienne (au nord) :

« Sfeir – Comment expliquer aux gens la hâte de tenir des élections quand 40 députés ont été nommés il y a un an ? La situation politique s'est-elle améliorée depuis pour tenir des élections ?

Solh – Non.

Sfeir – Le tiers des électeurs que sont les déplacés et les émigrés ne pourront pas voter.

Solh – C'est vrai.

Sfeir – Un candidat peut-il être inscrit sur une liste forte sans l'aval de la Syrie ?

Solh – Certainement pas.

Sfeir – Qu'adviendra-t-il au Sud occupé par Israël ?

Solh – Je comprends ce que vous dites. En fait, le président Hraoui a voulu ces élections pour écarter Husseini [NDLR : le Président du Parlement] et le remplacer par Mahmoud Ammar. Pour écarter Samir Geagea dont la victoire est assurée dans le caza de Bcharré, il fit du Nord une seule circonscription balayant les chances du chef des F.L. d'être élu. De même pour Georges Saadé qui ne réussira pas à Beyrouth, circonscription unique. On a proposé au chef des Kataëb le ministère de l'Éducation, mais il a voulu garder les P.T.T. »⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 361.

⁶⁷⁵ Antoine SAAD, *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 1 : 1986-1992*, op. cit., p. 458. Au sujet des réticences du Patriarche sur la question des élections législatives de 1992 et sur la conduite de la vie politique libanaise au cours de la *Pax syriana*, cf Sami E. BAROUDI, Paul TABAR, « Spiritual Authority versus Secular Authority : Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon : 1990-2005 », op. cit., pp. 203-204.

Nous sommes conscients du caractère hagiographique de l'ouvrage de Saad, néanmoins ce court échange, s'il eut vraiment lieu en ces termes, illustre la rhétorique employée volontairement par le Patriarche, une rhétorique délibérément « nationalisée » et non « communautarisée ». Celle-ci s'inscrit dans le discours patriarcal à partir du tournant politique de septembre 2000, date à laquelle Bkerké publie son communiqué attaquant la présence armée syrienne au Liban et milite pour un redéploiement de ces forces armées, « redéploiement » que le patriarcat entend voir évoluer en retrait progressif du sol libanais. Cette implication politique a contribué à faire du Patriarche Sfeir une voix très écoutée par la « rue chrétienne », une référence suivie, perçue comme garante de l'intégrité et de la souveraineté nationales, comme le souligne le Père Richard Abi Saleh, curé de la paroisse de Beyrouth :

« Le Patriarche Sfeir avait un discours conséquent et constant. Sans cesse il rappelait les choses les plus fondamentales de façon différente, et tu peux avoir mille et une pressions sur lui, il reste décidé sur ce que sont les constantes et les priorités. Même quand sa vie était en jeu. Il n'était pas pris par la logique du consensuel, il était pris par la logique de la direction. Il était persuadé que son rôle à lui c'était de rappeler les constantes et la direction. [...] Le Patriarche Sfeir avait fait un choix qui est la nation, et il a invité tous les chrétiens à œuvrer pour la construction d'une nation. Mais il avait au moins l'axe qui était clair. Par exemple, quand on avait appelé des élections sous le joug syrien il avait osé dire « ne votez pas, parce qu'on ne peut pas voter quand on est sous occupation ». Et les gens n'ont pas voté à 75-80%, en 1992, ils ont boycotté. Parce qu'il a dit que la liberté était plus importante qu'une forme démocratique boiteuse »⁶⁷⁶

Peu nous importe de savoir si le Nasrallah Sfeir était le chef religieux, voire le Patriarche le plus attaché et dévoué à la cause nationale et aux grands principes de liberté, ce qui nous intéresse ici et de voir que le temps, le changement de contexte, et l'histoire écrite et parfois réécrite par les acteurs ayant vécu la période de la *Pax Syriana*, ont contribué à attacher la défense de ces principes nationaux à l'intégralité de l'action politique patriarcale durant la période : que ce soit l'appel de septembre 2000, ou la réconciliation de la Montagne opérée conjointement avec Walid Joumblatt en 2001, l'ensemble de ces actions sont vues comme autant de camouflets adressés à la puissance syrienne avec pour objectif de renforcer la paix civile au Liban⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁶⁷⁷ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

Les débats parfois houleux entourant le mandat du successeur de Sfeir, Béchara Raï, expliquent la prudence avec laquelle nombre d'acteurs interrogés abordent les positionnements politiques de ce dernier. Les réponses récoltées sur ce sujet invoquent une différence à la fois dans le style de la prise de parole mais aussi dans le contexte politique régional différent dans lequel s'insère cette prise de parole.

Le Père Richard Abi Saleh :

« Raï c'est un homme qui sur douze mois est sept mois en dehors du Liban, alors que Sfeir faisait des voyages rarissimes »⁶⁷⁸

Lors de sa prise de fonction en mars 2011, le Patriarche Raï fait face à une situation certes différente. Le gouvernement syrien dispose encore bien évidemment d'agents à différents échelons de la structure politique ou sécuritaire libanaise, mais les troupes syriennes ont quitté le pays, la question des « chrétiens d'Orient » occupe une place centrale dans les discours légitimant les positionnements et les actions d'une partie de la classe politique européenne et anglo-saxonne, en répercussion de la situation irakienne, et les soulèvements se sont multipliés à l'encontre des gouvernements autoritaires d'un certain nombre de pays de la région, faisant craindre à certains acteurs qu'un « hiver islamiste » ne succède au « printemps arabe », selon la formule consacrée, récupérée à outrance par nombre de médias. C'est dans ce contexte que Béchara Raï accède à la fonction suprême. Le choix des positionnements du nouveau Patriarche est donc conditionné par ce contexte régional, et le prélat maronite n'hésite pas à faire de la situation des chrétiens d'Orient dans la région un des thèmes centraux de ses premières interventions officielles, notamment à l'étranger⁶⁷⁹. Ce type de positionnement « communautaire » est une nouveauté pour certains observateurs proches de Bkerké :

« Jamais le Patriarche maronite, avant Raï, n'a évoqué l'affaire des chrétiens d'Orient. On ne s'en mêlait pas. Jusqu'à Sfeir, on dit que chaque chrétien de son pays est un citoyen de son pays. Ça ne relève pas du Patriarcat maronite d'intervenir dans des choses de l'intérieur du pays. C'est très important de le dire. Je ne sais pas

⁶⁷⁸ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁶⁷⁹ « Le nouveau patriarche maronite reste dubitatif sur le Printemps arabe », *La Croix*, 8 septembre 2011, disponible sur internet : http://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/Le-nouveau-patriarche-maronite-reste-dubitatif-sur-le-Printemps-arabe-_EP_-2011-09-08-708859, consulté le 27/01/12.

pourquoi Raï a changé ça. Peut-être parce que l'état des pays arabes suite du printemps arabe, les États ont failli »⁶⁸⁰

Ce thème des chrétiens d'Orient est également importé sur la scène nationale, notamment dans le cadre des débats entourant la vacance présidentielle de mai 2014 à novembre 2016, ce qui est loin de faire l'unanimité, même dans le champ religieux :

« Pendant l'élection, le Patriarche Raï a réuni les quatre leaders chrétiens, les « quatre grands » comme on les appelle, autour d'une table : Amine Gemayel, Samir Geagea, Michel Aoun et Sleiman Frangié. Pour trouver une solution à la vacance présidentielle. Mais la présidence est un poste national, et vouloir régler sa vacance entre leaders chrétiens, cela a une logique communautariste. Il a le zèle du pasteur mais la logique du politique »⁶⁸¹

Cette « recommunautarisation » est un phénomène reconnu même par les clercs qui ne s'opposent pas particulièrement aux positionnements du Patriarche actuel, comme le Père Karam Rizk, doyen de la faculté de Lettres de l'U.S.E.K. et membre de l'O.L.M. :

« Il y a eu probablement une recommunautarisation de la question présidentielle... Tout est recommunautarisé actuellement, c'est un virement probablement. Mais l'idée du Patriarche est que pour que l'État fonctionne, il faut un chef, il faut qu'il y ait un chef »⁶⁸²

Les membres du corps synodal justifient et expliquent cette différence de style et de positionnement entre les deux précédents Patriarches sous le prisme de la contextualisation, en soulignant leur volonté de toujours placer les intérêts de la nation au-dessus de toute considération, comme l'affirme Monseigneur Samir Mazloun :

« Avec l'élection du Patriarche Raï, il y a eu un changement de situation. Les circonstances générales du Liban et de la région avaient changé. On n'était plus à l'époque de la présence syrienne armée au Liban, on n'était plus à l'époque où Hezbollah était le leader libanais qui a... mené la résistance contre Israël, qui a sorti

⁶⁸⁰ Entretien avec un journaliste, proche de Monseigneur Sfeir, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

⁶⁸¹ Entretien réalisé avec un membre du clergé maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

⁶⁸² Entretien avec le Père Karam Rizk, réalisé à Kaslik, le 12/04/16.

l'armée israélienne etc... Les circonstances avaient changé. Donc on a affaire à un autre personnage, à quelqu'un qui dit et qui veut dire et qui ose dire ce qu'il pense, ce qu'il voit dans toutes les circonstances, quelle que soit la position des autres partis. Ça c'est la position du Patriarche Raï. Et le Patriarche Raï a été confirmé dans cette position depuis qu'il a pris évidemment la responsabilité de la communauté maronite, et qu'il a lancé un mouvement de rapprochement de tous les Libanais d'abord et avec tous les autres... pour lui on ne pouvait avoir d'opposition et de gens avec qui on ne pouvait pas parler. Il a parlé, il veut parler à tout le monde, et, en l'espace de quelques mois, il a visité tout le Liban de l'extrême sud à l'extrême nord, il a visité toutes les communautés, il a été dans les régions les plus « chaudes » si vous voulez, il a été accueilli par toutes les communautés d'une manière enthousiaste, les chiïtes de la Békaa ou les chiïtes du sud, comme les sunnites de Tripoli, les sunnites de Saïda, etc... comme les druzes de la Montagne, ils ont tous accueilli le nouveau Patriarche avec beaucoup de joie et d'enthousiasme. Et ils ont vu dans ce nouveau personnage quelqu'un qui était capable de chambarder les choses, de renouveler un peu la vie politique au Liban, de défendre les intérêts du Liban, les intérêts des pauvres, des gens qui étaient traités plus ou moins injustement »⁶⁸³

Cette adaptabilité à la nouvelle donne régionale est même revendiquée et érigée en qualité première du nouveau Patriarche :

Monseigneur Paul Sayah :

« Le problème c'est que Monseigneur Raï a vu beaucoup plus loin qu'eux. Il a dit déjà en 2011 que la Syrie irait vers une guerre civile, et probablement vers une partition du pays. Alors à ce moment-là, tous ont dit « ouais il est pro-régime ». Mais vous vous rappelez probablement de la fameuse rencontre avec le Président Sarkozy au début n'est-ce pas ? Et quand il est rentré il s'est avéré qu'il avait raison ! Il avait vu beaucoup plus loin. Alors maintenant ils disent la même chose. Il avait prévu que les fondamentalistes éventuellement pourraient prendre le dessus, et voilà où on en est »⁶⁸⁴

Nous sommes donc en présence de deux Patriarches dont les actions et décisions sont lues par nombre d'acteurs à travers le prisme du contexte national et régional dans lequel elles s'insèrent.

⁶⁸³ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

⁶⁸⁴ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

Cette mise en contexte permet une lecture de positionnements patriarcaux qui pourraient parfois sembler s’opposer, ou du moins se contredire.

L’autonomie patriarcale par rapport au leadership politique communautaire, ainsi que les rapports parfois concurrentiels caractérisant les relations de ce dernier avec Bkerké (comme l’illustre en partie le paradigme des *‘āmmiyyāt*) explique l’importance que revêt la défense d’un « programme » par le chef de l’Église : c’est par ce programme que le Patriarche entend se poser en chef de communauté et en garant et défenseur des principes de la nation libanaise.

Les liens juridiques et statutaires liant le Mufti et la classe politique sunnite dominante conditionnent très différemment leurs rapports, et réduit l’importance d’un programme politique pour le chef religieux sunnite, celui-ci s’alignant la plupart du temps sur les positions politiques de la *za’āma* sunnite. Le projet porté en filigrane dans les discours du Mufti reflète la position dominante de l’élite politique sunnite. Il ne s’agit donc pas d’un discours construit de manière autonome au sein du champ religieux. Toutefois, ce discours dominant est également conditionné par les enjeux nationaux et régionaux en vigueur au moment de son énonciation, et constitue un message adressé aux autres composantes de la société libanaise.

Lorsque nous abordons la question des défis auxquels est confronté Dar al Fatwa, outre celui de la restructuration budgétaire de l’institution sunnite, est évoqué le problème de l’audience croissante dont bénéficient les prédicateurs de tendance extrémiste ou salafiste, dans les régions de Tripoli ou de Saïda, encouragés par le regain de vigueur des mouvances islamistes sous l’impulsion de groupes tels que le Front Fatah Al Cham (ancien Front Al Nosra), les diverses branches d’Al Qaïda présentes dans la région, ou encore l’Organisation de l’État islamique.

Ahmad Fatfat :

« La population sunnite libanaise dans le nord du pays reproche à Dar al Fatwa justement de ne pas jouer complètement son rôle, et n’empêche pas ces imams free lance comme vous dites, de jouer un rôle. Il y a une pression sur Dar al Fatwa, c’est pour ça que j’ai parlé de réformes, qu’il y a pas mal de réformes qui sont en train d’être faites »⁶⁸⁵

Le message que les establishments religieux et politique sunnites entendent véhiculer depuis l’élection d’Abdelatif Derian au poste de Mufti de la République est celui d’un rejet de toute forme

⁶⁸⁵ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

d'extrémisme, de dialogue intercommunautaire, mais également de probité et de droiture, afin de trancher avec les troubles ayant agité la fin du mandat de Rachid Qabbani. Le nouveau Mufti débute son mandat dans un contexte également très chargé : élu en septembre 2014, la crise syrienne prend alors un tournant drastique avec le développement fulgurant de l'idéologie véhiculée par l'État islamique. Les affrontements entre ce dernier, et l'armée libanaise et le Hezbollah dans la région frontalière syrienne en 2015-2016, ainsi que la multiplication d'attentats ciblés dans la banlieue sud de Beyrouth, et dans les régions de Saïda et Tripoli, poussent Dar al Fatwa à adopter des prises de position plus claires et tranchées, et ce, dès l'entrée en fonction de Cheikh Derian⁶⁸⁶. La condamnation des extrémismes, et le positionnement de Dar al Fatwa pour un dialogue entre les communautés et les leaderships religieux de ces communautés, forment donc le « programme » auquel est attaché le Mufti Derian. Un exemple, parmi tant d'autres, de cette démarche politique est l'envoi par le Mufti d'un représentant aux cérémonies célébrant la seule fête islamo-chrétienne libanaise, la Fête de l'Annonciation, et ce dès la première édition ayant eu lieu sous son mandat, le 25 mars 2015⁶⁸⁷. Le mufti de Saïda, Cheikh Salim Soussan, fut envoyé comme représentant du Mufti, alors que Monseigneur Matar, évêque de Beyrouth, représentait le Patriarche Raï, au cours de la cérémonie ayant eu lieu à Notre-Dame de Jamhour (sud-est de Beyrouth). Ces initiatives sont saluées par l'ensemble de la classe politique, en particulier chrétienne, comme le souligne le témoignage de Samir Frangié, précédemment cité :

« L'actuel Mufti est quelqu'un d'assez exceptionnel par sa modération, par son ouverture etc... Et là commence à se dessiner surtout en milieu sunnite, un courant réformateur proche d'Al Azhar, et je pense que c'est un truc qu'il faut soutenir à tout prix, parce que c'est quelque chose qui permet de combattre Daesh, et pas en leur lançant des bombes. C'est fondamentalement par une « réhabilitation » de la religion face à cette instrumentalisation qu'il y a eu. Là il y a un rôle. Que ce soit le Mufti de la République ou celui de Tripoli. Les deux sont des gens assez exceptionnels »⁶⁸⁸

Quelque soit le rapport qu'entretient la hiérarchie religieuse avec le champ politique, qu'elle soit en totale autonomie, ou cooptée au sein d'un leadership politique plus large sur lequel elle

⁶⁸⁶ « Le mufti Derian jette l'anathème sur les groupes takfiristes et leurs « crimes impardonnables » », *L'Orient-Le Jour*, 17 septembre 2014, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/886441/le-mufti-derian-jette-lanatheme-sur-les-groupes-takfiristes-et-leurs-crimes-impardonnables-.html>, consulté le 17/09/14.

⁶⁸⁷ Jour chômé depuis 2007, la Fête de l'Annonciation est une initiative de Mohammed Nokkari et Nagy El Khoury, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Cf : « 25 mars, Fête de l'Annonciation, Fête nationale islamo-chrétienne », site de l'Église Notre-Dame de Jamhour (ayant abrité l'événement pendant plusieurs années), disponible sur internet : http://www.ndj.edu.lb/fete_annociation_20150325, consulté le 19/07/17. Cf également, Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

⁶⁸⁸ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/14.

s'aligne, les positionnements des leaders religieux sont conditionnés, comme tout programme politique, par les enjeux jugés primordiaux au sein de la communauté mais également à l'échelle nationale. Si le dénominateur commun reste la conservation d'une paix civile que certains essaient de concilier avec la défense des intérêts de leurs communautés respectives, les différences sont sensibles et sont supposées concorder avec les attentes des ressortissants de la communauté, ou du moins la perception que les chefs religieux ont de ces attentes. La force avec laquelle ces programmes sont véhiculés par différents vecteurs (médiatiques ou non), demeure quant à elle tributaire de la force des leaderships politiques communautaires en présence, ainsi que de l'articulation entre la hiérarchie religieuse et la *za'âma* communautaire, que nous avons tenté d'explicitier précédemment⁶⁸⁹.

⁶⁸⁹ Cf supra : Première Partie, III, section 3.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Pour la pratique du positionnement politique, les instances religieuses institutionnalisées bénéficient de diverses ressources leur permettant à la fois de légitimer leur implication dans le champ politique, tout en respectant les structurations internes propres à chaque groupe communautaire. Si les dynamiques historiques des différents champs religieux (maronite, sunnite, chiite, druze, grec-orthodoxe, etc...) conditionnent la pratique du positionnement politique, la formation du Liban constitutionnel entraîne cependant la convergence de ces différents héritages et leur agrégation au sein d'un système pluriconfessionnel, voire plurijuridique. La naissance, presque *ex nihilo*, d'une entité libanaise nationale regroupant des régions, certes voisines, mais disparates en terme d'histoire locale, de modes d'administration politique, mais également de composition confessionnelle, rend donc nécessaire, dès les années 1920-1930, la construction d'un modèle de *power-sharing* reposant sur un équilibre intercommunautaire, supposé provisoire, et progressivement érigé en principe régalien.

La préservation de ce système repose donc sur une convergence d'intérêts entre élites communautaires. Ceci explique notamment la constitution du condominium bourgeois sunnito-maronite ayant amené les élites politiques à forger le Pacte national de 1943. Mais cela suppose également le rôle central des élites religieuses dans la sauvegarde de ce système consociatif. Celle-ci est rendue possible grâce à l'arsenal juridique et l'autonomie de droit et de fonctionnement accordés aux groupes communautaires et aux instances les dirigeant. Il s'agit donc ici d'un deuxième type de ressources, permettant un encadrement de la société par les structures communautaires via la conservation de prérogatives judiciaires et juridiques. La mainmise des instances institutionnalisées sur les questions de statut personnel, mais également sur les structures éducatives permet, à terme, de préserver les frontières du groupe communautaire, tout conférant au chef religieux le rôle de représentant de ce groupe.

Le modèle de *power-sharing* à la libanaise suppose néanmoins la traduction du condominium sunnito-maronite, en miroir de la « convivialité islamo-chrétienne », dans le champ religieux. C'est à travers cette grille que nous pouvons lire certaines dynamiques ayant caractérisé la structuration des instances musulmanes, en particulier sunnites, en miroir de leurs homologues chrétiennes, et

notamment maronites. Cette homologie suppose que le Mufti de la République puisse être l'égal, si ce n'est dans les faits du moins en prestige, du Patriarche maronite. Même après l'autonomisation juridique de toutes les communautés confessionnelles libanaises, la relation entre le Mufti et le Patriarche demeure la cheville ouvrière de la sauvegarde de ce système consociatif.

Néanmoins, la détention de ces deux capitaux, de ces deux légitimités (l'une traditionnelle, et l'autre plus légale-rationnelle), ne saurait suffire à assurer l'efficacité du positionnement politique. Celui-ci demeure également tributaire de qualités propres à l'acteur investissant la fonction de chef religieux, et des opportunités permettant l'expression et la promotion de ces qualités. Le concept de charisme, une fois réintroduit, permet de mettre en exergue une troisième ressource à disposition des acteurs religieux. Ce charisme peut être inhérent à la fonction occupée, et est donc déjà porteur d'un capital symbolique fort. Mais celui-ci ne peut suffire, comme l'exemple patriarcal maronite pendant les années de guerres civiles le montre, et le capital charismatique individuel de l'acteur conditionne aussi la portée et l'efficacité de son positionnement dans le champ politique. Les opportunités politiques peuvent enfin créer ou au contraire réduire les espaces d'expression du charisme individuel.

Nous avons donc pu identifier les acteurs autorisés à se prononcer dans le champ politique, depuis le champ religieux : il s'agit d'une élite institutionnalisée, occupant des fonctions au sein d'instances religieuses officiellement reconnues par l'État, et disposant des ressources légitimes permettant un encadrement de la société et la sauvegarde d'un système politique de *power-sharing*. Cette légitimité n'implique pas forcément la maîtrise d'une machine clientélaire à même de construire le charisme des acteurs se prononçant sur le politique, contrairement aux *zu'amâ* laïcs.

À travers l'analyse de ces différentes ressources, nous avons donc porté le regard sur le socle depuis lequel les acteurs religieux se positionnent dans le champ politique. Si ces ressources garantissent le droit au positionnement, celui-ci ne saurait s'affranchir des conditions nécessaires à une pratique normée. Ces dernières sont tributaires des vecteurs et de la temporalité au sein desquels évolue la prise de parole des acteurs religieux. S'exprimer dans le champ politique c'est en respecter les règles en évitant les écueils qu'une trop grande implication induit. Pour cela, le choix du vecteur d'expression demeure primordial afin de garantir le poids symbolique de la parole, sans en atténuer la « sacralité ». Mais il convient également de s'exprimer en « temps voulu ». Le chef religieux, contrairement au *za'im*, ne peut produire une parole dans le champ politique n'importe quand et sur n'importe quel thème. La fréquence porte en elle l'efficacité de la parole, sa rareté conditionne son poids, mais est également porteuse du risque de son inaudibilité.

Le thème abordé est également un facteur conditionnant la sacralité de la parole. Si une forme d'entrepreneuriat de cause – que l'on peut, dans une certaine mesure, assimiler à un programme

politique – est nécessaire, celui-ci ne saurait s’accommoder d’une quotidienneté. La parole religieuse dans le champ politique est admise, pour les raisons que nous venons d’évoquer dans cette première partie, mais elle se doit de respecter les conditions de son énonciation et de conserver une dimension suprasociale et non partisane.

Tant dans ses modes d’expression que dans sa rhétorique, la parole des acteurs religieux dans le champ politique est également l’occasion d’une production et d’une reproduction d’un « parler d’élites ». Le champ des « *élites de fonction* » se dessine à la lumière d’un vocabulaire des dominants. La reproduction de ce vocabulaire est plus qu’un respect des conditions d’énonciation, elle est également un mode d’identification de l’acteur au champ des élites, ainsi qu’un moyen de se faire reconnaître et accepter comme membre de ce champ. Après avoir approché les ressources à disposition des élites religieuses institutionnalisées, il convient dès lors de se pencher sur les processus, vecteurs et conditions encadrant et véhiculant le positionnement dans le champ politique afin de commencer à dessiner les contours des risques dont leur non-respect est porteur.

DEUXIÈME PARTIE
PROCESSUS ET VECTEURS DU
POSITIONNEMENT : ENTRE RESPECT ET
DÉPASSEMENT DES RÈGLES DU JEU

Section 1. Les dynamiques et les acteurs de la prise de parole

a) S'exprimer pour exister : le devoir du positionnement

La structuration du système politique libanais depuis 1943, tant dans les textes juridiques que dans la praxis politique s'étant progressivement construite au fur et à mesure des épreuves traversées par la société libanaise, a contribué à conférer aux establishments religieux une place particulière dans le champ politique, au sein duquel leur prise de parole fait l'objet d'un calibrage particulier. Les prises de position politique demeurent le fruit du multi-positionnement de ces instances et de ces acteurs dans un champ qui leur est initialement secondaire. La marge de manœuvre est en conséquence plus réduite que pour l'establishment politique. Si les acteurs du champ religieux bénéficient d'un capital symbolique fort hérité des fonctions qu'ils occupent au sein de ce champ, et qui les autorise à adopter des positionnements de principe dans le champ politique, ces prises de positions demeurent tributaires de certaines règles du jeu, tant dans la forme que sur le fond, règles qui cadrent en permanence les prises de paroles.

La prise de parole politique est un moment important dans l'entretien de la légitimité du chef religieux dans le champ politique. Il est attendu sur certains thèmes, il est entendu, à défaut d'être écouté parfois. Paradoxalement en effet, cette prise de parole, si elle respecte les règles, les codes faisant l'objet d'une acceptation consensuelle par l'ensemble de la société, constitue parfois un non-événement : la parole est attendue, la scénographie est familière, mais elle est routinisée. C'est quand elle s'extirpe de son carcan normé qu'elle devient remarquable : cette exceptionnalité peut prendre la forme d'un discours perçu comme « *déviant* » (au sens de Becker)⁶⁹⁰, ou d'une

⁶⁹⁰ Howard Becker définit la notion d'« *acte déviant* » non comme une simple transgression de normes sociales pré-établies, mais également comme un acte perçu comme « *déviant* » en fonction de la situation dans laquelle il s'inscrit : « *Il est facile d'observer que ce ne sont pas les mêmes actions que les différents groupes qualifient de déviantes. Ceci devrait attirer notre attention sur la possibilité que les phénomènes de déviance lient étroitement la personne qui émet le jugement de déviance, le processus qui aboutit à ce jugement et la situation dans laquelle il est produit* », cf Howard BECKER, *Outsiders : étude de sociologie de la déviance*, op. cit., p. 27. La dimension

transgression par l'acteur des moyens et vecteurs traditionnels de la prise de parole politique. En respectant les règles, en légitimant les normes par leur respect, le chef religieux fait « ce qu'on attend de lui », il tient son rôle, et cette prise de parole normée, qui fait partie de son devoir, participe au renforcement de son rôle de chef, le place en position de dominant au sein de son champ, et constitue en définitive une dimension du « *rite d'institution* » distinguant le chef, le dominant des autres membres du champ, et des autres acteurs sociaux. Selon Bourdieu, « *l'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmaté [...], est l'imposition d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être). [...] Instituer, donner une définition, une identité, c'est aussi imposer des limites et « noblesse oblige » pourrait traduire le ta heoutou prattein de Platon, faire ce qu'il est de son essence de faire, et pas autre chose – en un mot, s'agissant d'un noble [NDLR ou ici d'un dignitaire religieux], ne pas déroger, tenir son rang. [...] Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous [...] et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être* »⁶⁹¹. L'approche bourdieusienne objectivise peut-être un peu trop l'acteur religieux, dans notre cas. Mais elle nous permet d'approcher l'acte d'institution à la fois comme un acte de distinction, comme un « *acte de communication* », et également comme un acte d'intronisation par lequel l'acteur se trouve investi du devoir de tenir son rang, de jouer son rôle, et de respecter la fonction ou le titre qu'il occupe. Il convient ici de préciser la différence entre les règles régissant la prise de parole politique des acteurs politiques, et celles régissant la prise de parole politique des acteurs religieux. Nous avons qualifié cette dernière d'attendue, et d'entendue plus qu'écoutée, en raison de sa routinisation et de sa conformité à des normes linguistiques fixes. Celles-ci sont héritées du langage liturgique, « *langage ritualisé qui est entièrement codé [...] et dont la séquence est entièrement prévisible* »⁶⁹². Lors des prises de parole politiques des chefs religieux libanais, la prévisibilité héritée de la liturgie se retrouve à la fois dans les références religieuses invoquées, mais également dans la structure du discours, les thèmes invoqués et le ton sentencieux de ces déclarations.

L'approche bourdieusienne nous amène à considérer les règles conditionnant l'efficacité ou non du discours. Le « *marché linguistique* » tel que le qualifie Bourdieu regroupe un émetteur et un récepteur, l'efficacité du discours étant conditionnée par la reconnaissance de la légitimité de l'émetteur à s'exprimer, par le récepteur, ce dernier étant en définitive celui qui sanctionne le

situationnelle de la « *déviance* » en tant qu'acte transgressif est une grille de lecture capitale dans le cas des chefs religieux libanais.

⁶⁹¹ Pierre BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 43, Numéro 1, 1982, p. 60.

⁶⁹² Pierre BOURDIEU, « Ce que parler veut dire », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 101.

discours en lui donnant « *un prix* », élevé si le discours est accepté, reconnu comme légitime, convaincant, faible dans le cas contraire⁶⁹³. Il convient donc que les émetteurs (les dignitaires religieux) soient reconnus comme légitimes à s'exprimer par les récepteurs (ici les fidèles, ou par extension les acteurs sociaux libanais), à l'instar des situations de communication dans le cadre liturgique : « *Dans le cas de la religion, [...] il faut que soit produit un certain type d'émetteurs et un certain type de récepteurs. Il faut que les récepteurs soient prédisposés à reconnaître l'autorité des émetteurs, que les émetteurs ne parlent pas à leur compte, mais parlent toujours en délégués, en prêtres mandatés et ne s'autorisent jamais à définir eux-mêmes ce qui est à dire et ce qui n'est pas à dire* »⁶⁹⁴. Dans le cas libanais, l'autorité des dignitaires religieux est reconnue notamment grâce à leur fonction de représentation : quand les prêtres maronites s'expriment, c'est Bkerké qui parle. La légitimité de l'émetteur implique sa cooptation au sein du système, il fait partie du système et en respecte les règles. L'émetteur fait également parti d'un groupe, d'une structure. La structure du groupe doit évidemment être prise en compte (émetteurs et récepteurs) mais également l'espace institutionnel à l'intérieur duquel le groupe fonctionne (les structures permettant d'émphatiser la parole de l'émetteur, comme l'autel, ou les parvis de Bkerké ou de Dar al Fatwa par exemple). C'est donc également la reconnaissance des autorités religieuses en tant qu'instances institutionnalisées qui leur confère une aura nationale⁶⁹⁵. Toujours selon Bourdieu, l'espace dans lequel est énoncé le discours, ainsi que les signes institutionnels sont importants. Un langage légitime est un langage dont les formes d'énonciation sont légitimes. La situation de communication en devient plus importante que le langage lui-même pour ce qui est de sa légitimation.

La réalité des situations de communication impliquant les dignitaires religieux au Liban, est un peu plus souple que ne laisse entrevoir la théorisation bourdieusienne. Cette dernière suppose un rôle central du récepteur, en ce sens qu'il sanctionne *in fine* le discours produit par l'émetteur. Il peut le délégitimer en lui refusant son adhésion, et, bien que le récepteur soit en demande et en attente de discours, la dialectique récepteur/émetteur place parfois le premier dans une situation de domination, puisqu'il détient le pouvoir de légitimation/dé légitimation. Néanmoins, le schéma bourdieusien est adaptable dans le cadre d'une société laïcisée⁶⁹⁶ ou mono-confessionnelle, mais apparaît difficilement adaptable en l'état dans le cadre libanais. L'État libanais s'est construit progressivement sur un multi-confessionnalisme dont les ressorts sont inscrits dans divers textes juridiques⁶⁹⁷, allant du statut personnel des citoyens libanais à la répartition des hautes fonctions administratives. Mais ce multi-confessionnalisme d'État, reposant sur le consensus et l'équilibre

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁹⁵ *Id.*.

⁶⁹⁶ C'est-à-dire n'incluant pas forcément l'absence de foi ni d'instances religieuses institutionnalisées, mais simplement la séparation constitutionnelle, statutaire, voire budgétaire entre l'État et les différentes instances religieuses.

⁶⁹⁷ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

entre les acteurs politiques, a de profondes ramifications au sein de la société libanaise. Les institutions religieuses sont en définitive les garantes de cet équilibre confessionnel, de leur respect et de la reconnaissance de leur légitimité et de leur autorité dépend l'équilibre confessionnel et la paix sociale qui en découle. Dès lors, partant du principe que les acteurs dominant le champ politique libanais ont tout intérêt à ce que l'ordre social soit conservé, grâce au maintien d'une paix sociale relative⁶⁹⁸, il apparaît plus délicat de contester, ouvertement et de manière virulente tout du moins, l'autorité des instances religieuses, et leur refuser le droit de parler et la légitimité de leur discours. Le récepteur libanais est donc non seulement en attente de la production d'un discours, mais il est également enclin à donner un blanc-seing à l'émetteur, pour peu que celui-ci respecte les règles et les situations d'énonciation, renonçant par la même à son pouvoir de délégitimation.

Enfin, il convient de préciser les motivations stimulant la prise de parole des dignitaires religieux dans le champ politique. L'attente de production d'un discours de la part des récepteurs, donc des fidèles voire d'une partie des citoyens, conditionne les règles de concurrence au sein du champ religieux pour la gestion des « *biens de salut* »⁶⁹⁹, et la lutte pour le monopole de cette dernière entre les hiérarchies religieuses et les « prophètes ». Reprenant la terminologie wébérienne, Bourdieu définit le prophète comme « *un entrepreneur indépendant de salut* », contestant l'ordre en place au sein du champ religieux (la domination des élites), la concurrençant, et dépendant, pour ce faire, de son pouvoir de persuasion sur les fidèles et de « *sa capacité à mobiliser les intérêts religieux* », et à convaincre de la nécessité de contester l'ordre social en place. Le prophète est hors de tout cadre institutionnel dont il n'a pas la caution⁷⁰⁰. Cette lutte pour la gestion de biens de salut, et *in fine*, pour la domination du champ religieux, s'opère via la production d'un discours à destination des fidèles. Dès lors que l'on considère le langage comme un moyen central dans la lutte pour la conservation d'un ordre social au sein duquel les hiérarchies religieuses institutionnalisées bénéficient d'un pouvoir symbolique fort et de la légitimité qu'il procure, nous sommes amenés à approcher la production discursive de ces instances non plus comme une simple réponse aux attentes des fidèles/récepteurs, mais également comme le moyen principal d'entretien de leur légitimité et de conservation de leur position dominante au sein du champ. Un chef religieux ne peut rester muet, il se doit de parler, et de monopoliser la scène afin d'en exclure les prophètes. La grille de lecture bourdieusienne met en évidence les mécanismes par lesquels les hiérarchies

⁶⁹⁸ « Ceux qui, dans un état déterminé du rapport de force, monopolisent (plus ou moins complètement) le capital spécifique, fondement du pouvoir ou de l'autorité spécifique caractéristique d'un champ, sont inclinés à des stratégies de conservation [...], tandis que les moins pourvus de capital [...] sont enclins aux stratégies de subversion », Pierre BOURDIEU, « Quelques propriétés des champs », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 115.

⁶⁹⁹ C'est-à-dire des capitaux permettant aux acteurs dominant le champ religieux (les hiérarchies religieuses) de se présenter et d'être reconnus comme aptes à accorder un salut aux fidèles le sollicitant, cf Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, op. cit., page 299.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 321.

religieuses proposent et entretiennent une représentation du monde, un ordre social au sein duquel les dominants sont reconnus comme dominants : « *la conservation du monopole d'un pouvoir symbolique tel que l'autorité religieuse dépend de l'aptitude de l'institution qui le détient à faire reconnaître à ceux qui en sont exclus la légitimité de leur exclusion, i.e. à leur faire méconnaître l'arbitraire de la monopolisation d'un pouvoir et d'une compétence accessibles au premier venu, la contestation prophétique (ou hérétique) de l'Église [menaçant] l'existence même de l'institution ecclésiastique [...]* »⁷⁰¹. Cette approche théorique conflictuelle ne saurait bien évidemment être appliquée textuellement au cas libanais, du fait de l'alliance tacite de principe entre establishments religieux et politiques s'accordant pour la conservation de l'ordre de social. Notons également les différentes dynamiques au sein des champs religieux communautaires, au fur et à mesure des années : si la concurrence prophétique est somme toute assez réduite au sein des champs chrétiens, druze ou musulman chiite, force est de constater que le développement des tendances extrémistes au sein de l'islam sunnite, que ce soit dans leurs déclinaisons salafiste, frériste ou wahhabite, au cours des trente dernières années, et l'accroissement de leurs audiences, contribuent à placer le champ religieux sunnite libanais⁷⁰² dans une situation de crise similaire à celle théorisée par Weber, puis Bourdieu, au sein de laquelle l'establishment religieux sunnite, représenté par Dar al Fatwa, doit faire face à une concurrence prophétique dont celle d'Ahmad Al Assir constituait, jusqu'à son arrestation en août 2015, l'exemple le plus parlant. Originaire de Saïda, Ahmad Al Assir ne fait pas partie de la hiérarchie religieuse de Dar al Fatwa, il se présente comme un imam indépendant, qui serait lié à la Jamā'a Islāmiyya⁷⁰³, et entend mener la lutte contre l'influence sans cesse dénoncée du Hezbollah dans la vie politique libanaise. Bien que le moteur de son discours soit davantage politique que théologique, il entend se poser en porte-parole des classes sunnites défavorisées et opprimées par le chiisme hezbollahi. De par, son discours et ses actions de remises en cause de l'ordre social établi⁷⁰⁴, il correspond à la figure du prophète bourdieusien contre lequel la hiérarchie religieuse entend lutter pour conserver son statut dominant dans le champ musulman sunnite⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 322.

⁷⁰² Et cette situation n'est pas réductible au seul Liban.

⁷⁰³ Nous insistons fortement sur l'emploi du conditionnel, cette information n'étant pas vérifiée, et la Jamā'a Islāmiyya entretenant de bons rapports avec Dar al Fatwa, et faisant partie du même bloc politique que le Courant du Futur haririste, le Bloc du 14 mars.

⁷⁰⁴ Les partisans d'Al Assir conduisent de nombreux coups de force contre les positions du Hezbollah ou de l'armée libanaise, dont le plus notable est l'attaque du barrage d'Abra (dans le *caza* de Saïda) en juin 2013.

⁷⁰⁵ Cette lutte est notamment passée par la condamnation à mort d'Al Assir par le tribunal militaire libanais en février 2014, en représailles du coup de force de juin 2013. Si la condamnation est prononcée par un tribunal militaire, indépendant en principe des leaderships religieux et politique sunnites, il ne fait aucun doute que le soutien de ces derniers à cette condamnation s'est révélé déterminante. Cf « Lebanese judge seeks death penalty for Ahmad al-Assir », *Al Akhbar*, disponible sur internet : <http://english.al-akhbar.com/node/18829>, consulté le 27/07/17. Nous reviendrons ultérieurement plus en détail sur la trajectoire d'Ahmad Al Assir, cf infra : Troisième Partie, I, section 3.

Ainsi, que l'ordre social soit établi ou contesté, perçu comme légitime ou remis en cause, les hiérarchies religieuses ont un devoir d'expression et de production de discours, afin de conserver leur rôle social et de répondre aux attentes des fidèles, mais également des franges de la société libanaise n'étant pas rattachées à leur communauté : les discours patriarcaux sont suivis par les membres des communautés sunnite ou druze, alors que les déclarations du Mufti sont quant à elles commentées par les leaderships politiques chrétiens. Ces quelques règles, qui conditionnent les dynamiques de prise de parole des chefs religieux, permettent dès lors de lire en partie les positionnements politiques de ces derniers, tant sur le plan du temps politique dans lequel ils s'inscrivent, que sur celui de la fréquence de ces prises de parole.

b) Les acteurs principaux de la prise de parole

La cooptation des instances religieuses au sein des structures institutionnelles contribue à la mise en place d'un rythme régulier dans les prises de parole publique des hiérarchies communautaires sur les thèmes politiques. Il convient donc ici de dresser un rapide panorama des acteurs et des moments politiques, routinisés ou non, impliqués dans cette prise de parole.

Intéressons-nous d'abord aux acteurs monopolisant la parole institutionnelle dans le champ religieux. La structuration de ce dernier suppose une stricte organisation de la parole des religieux dans le champ politique. Pour revenir à notre terrain, tant Bkerké que Dar al Fatwa, sont reconnus par les acteurs politiques et la société libanaise comme les principaux, voire les seuls représentants de leurs confessions respectives, à qui est déléguée la parole communautaire. Il s'agit donc de prises de paroles normées comme nous l'avons précédemment évoqué, répondant à des règles perpétuellement respectées, à une scénographie millimétrée, et s'accordant au temps politique.

Pour ce qui est de la communauté chrétienne maronite, la hiérarchisation de ses instances religieuses donne la primauté au patriarcat. L'histoire mouvementée de cette communauté, en particulier depuis les dernières années des guerres civiles, et les désunions politiques fratricides qu'elles ont suscitées aux yeux des autorités religieuses, conduisent ces dernières à chercher absolument à militer pour l'unité communautaire. Ainsi les prises de paroles se veulent toujours l'expression de la parole patriarcale, voire de la parole du Patriarche. La volonté d'unité, de faire corps, est une dimension récurrente des discours d'acteurs.

1. Les instances et acteurs internes à la communauté maronite

- Le Patriarche :

Il est la voix chrétienne maronite, et ses discours transcendent le seul cadre maronite pour concerner l'ensemble des communautés chrétiennes, c'est du moins l'ambition de ses prises de parole, et ce que soutient avec force une partie des acteurs interrogés, membres du clergé maronite, proches de Bkerké, ou fidèles de l'Église chrétienne maronite.

Monseigneur Sayah :

*« **Question** : Quand le Patriarche parle et prend position sur divers sujets, à qui s'adresse-t-il ? Aux chrétiens uniquement ?*

***Monseigneur Sayah** : Non, non, à tout le monde. Le Patriarche s'occupe de la grande politique et pas de la petite politique, des communautés. C'est plutôt le Liban et la politique libanaise en gros »⁷⁰⁶*

L'exemple des discours du Patriarche est fréquemment invoqué comme caractéristique des discours s'adressant à l'ensemble de la nation libanaise, tout en reconnaissant que la portée nationale d'un tel discours demeure néanmoins tributaire de la personnalité du Patriarche :

Tony Habchi :

« Son discours détermine cela. Par exemple, le discours de Sfeir était un discours qui a fait attraction auprès des chefs de toutes les communautés »⁷⁰⁷

La dimension nationale, au nom de « tous les Libanais », est un argument récurrent avancé par les acteurs religieux que nous avons eu l'opportunité d'interroger. Afin d'illustrer l'importance de cet argument, nous nous sommes penchés sur son nombre d'occurrences au cours d'un long entretien que nous a accordé Monseigneur Samir Mazloum. Ancien évêque de Zghorta et vicaire patriarcal à Bkerké, également visiteur apostolique pour les maronites résidant en Europe, aujourd'hui retraité, Monseigneur Mazloum correspond au profil type du

⁷⁰⁶ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

⁷⁰⁷ Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

dignitaire religieux maronite, proche des milieux décisionnels de Bkerké, et fortement intégré aux structures patriarcales. Au vu de son parcours, et de sa position au sein de la hiérarchie cléricale maronite, ses réponses nous ont semblé refléter fidèlement le discours officiel de Bkerké⁷⁰⁸, tant sur le plan des arguments énoncés, que sur celui du champ lexical et du vocabulaire utilisés. Le second entretien que Monseigneur nous a accordé en juillet 2015, d'une durée totale d'une heure quarante-cinq minutes, nous a permis d'aborder divers sujets, notamment la communication patriarcale, sa gestion, sa fréquence et les acteurs impliqués dans sa formulation. Lorsque nous évoquons, au fil des questions, les récepteurs supposés du discours patriarcal, tant ceux qui l'écoutent que ceux à qui ce discours est initialement destinés, Monseigneur Mazloun, qui a pour habitude, aux cours de nos entretiens, de marquer un temps d'arrêt avant chacune de ses réponses, choisissant ses mots avec soin⁷⁰⁹, insiste sur la dimension nationale de l'auditoire auquel s'adresse le Patriarche. Cette insistance est notamment frappante par l'emploi fréquent de l'expression « *tous les Libanais* » : nous avons relevé cinq occurrences au cours des 10 minutes d'entretien consacrées à ce thème. Ainsi, le Patriarche :

« parle au nom de tous les Libanais »

« appelle à l'unité de tous les Libanais »

« demandait la libération de tous les Libanais qui étaient en prison, tous les Libanais qui avaient été kidnappés »

« a lancé un mouvement de rapprochement de tous les Libanais »

« finalement demande ce qui est normal et nécessaire pour le bien du Liban, pour le bien de l'État libanais, pour le bien de tout le peuple libanais »⁷¹⁰

La dimension nationale et transcommunautaire est également observable dans les critiques émises à l'encontre du Patriarche par certains acteurs religieux et politiques, selon Monseigneur Mazloun, mais qu'il nous soit permis néanmoins de douter de cette affirmation, tant il semble délicat pour un ressortissant d'une communauté musulmane de critiquer un dignitaire religieux

⁷⁰⁸ Sentiment d'autant plus fort de notre part que le discours de Monseigneur Mazloun constitue la synthèse des différents discours et arguments avancés par l'ensemble des acteurs religieux maronites que nous avons eu l'occasion d'interroger.

⁷⁰⁹ Précisons ici que Monseigneur Mazloun est non seulement parfaitement francophone, mais est également un des acteurs interrogés maîtrisant le mieux la langue française, ce qui ôte rapidement tout doute concernant une éventuelle confusion dans l'emploi des termes dans ses réponses, ou une mauvaise compréhension des questions posées.

⁷¹⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

chrétien⁷¹¹. Cette légitimité à parler à la nation libanaise, et parfois pour la nation libanaise n'est pas contestée, et est même reconnue au Patriarche par ses homologues musulmans, comme le souligne Jean-Pierre Valognes : « *les musulmans libanais véritablement attachés à leur pays ne sont pas loin de considérer eux aussi le Patriarche maronite, en raison de l'histoire, comme une sorte d'incarnation du Liban dont ils attendent qu'il se mobilise quand l'avenir de leur patrie est en jeu.*⁷¹² [...] *Les chefs des communautés musulmanes, a fortiori les leaders islamo-progressistes qui ont été aux prises avec la résistance chrétienne, [...] ont pris soin, tout au long de la guerre, de maintenir le contact avec l'Église maronite* »⁷¹³. Il convient néanmoins de préciser que, si cette reconnaissance et ce respect de la voix de Bkerké s'inscrit dans un temps long, le mandat de Nasrallah Sfeir a aussi beaucoup contribué à redorer le blason patriarcal au sortir de la guerre civile et auprès d'un auditoire national et non pas uniquement communautaire. Dans sa thèse consacrée à la diplomatie patriarcale dans les premières années du mandat de Monseigneur Sfeir, Jehane El Awit Adwane relève trois arguments ayant contribué à renforcer la légitimité du Patriarche à parler au nom de la nation libanaise : le refus de Sfeir de toute création d'un État chrétien séparé de l'ensemble libanais, son absence de soutien au projet israélien, et son soutien aux accords de Taëf, certes dénoncés par les partisans aounistes, mais cautionné par l'ensemble des communautés musulmanes⁷¹⁴. Notons toutefois, que les critiques et réserves émanent régulièrement du camp chrétien, contestant parfois la légitimité du Patriarche maronite à se prononcer au nom de l'ensemble des communautés chrétiennes.

Fady Noun, journaliste à *L'Orient-Le Jour*, couvrant les actualités du patriarcat maronite :

« Parfois les Patriarches chrétiens se font concurrence entre eux. Le Patriarche grec-catholique sauve normalement l'apparence et partage un même avis avec le Patriarche maronite car il y a une Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques. Donc il préserve la façade, mais surtout sur le plan politique il y a des conflits d'intérêts, des batailles d'influences. Ça dépend aussi des personnalités qui sont à la tête de ces communautés. Par exemple il y a en ce moment à la tête de la communauté

⁷¹¹ Hypothèse corroborée par nos lectures (il est très peu fait mention de critiques à l'encontre du Patriarche, exception faite de la période jouxtant la publication de l'appel de septembre 2000 dénonçant la présence syrienne) et par les témoignages d'autres acteurs. Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁷¹² Qu'il nous soit malgré tout permis de nuancer les propos de Valognes, tant il paraît un peu excessif d'affirmer que les Libanais de confession musulmane, ou rattachés juridiquement aux communautés musulmanes, sont « *en attente* » des positionnements patriarcaux. Tout au plus, prêtent-ils une oreille attentive aux discours de Bkerké et de son chef. Tout comme il nous apparaît assez déplacé de lier cette supposée attention des Libanais musulmans à leur « *attachement véritable* » à leur pays. Cette réticence n'engage bien évidemment que nous.

⁷¹³ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 394.

⁷¹⁴ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., pp. 342-348.

syro-catholique, un Patriarche avec une forte personnalité, qui parle fort. La communauté est toute petite mais il parle très fort »⁷¹⁵

Un député grec-orthodoxe, membre du bloc du 14 mars, reconnaît la prétention du Patriarche à parler pour l'ensemble des communautés chrétiennes, tout en nuancant son adhésion personnelle :

*« **Question :** Et en général est-ce que le Patriarche parle un peu de manière symbolique mais officielle pour tous les chrétiens ? Est-ce que tous les chrétiens se sentent représentés malgré tout par cette voix chrétienne qu'est le Patriarche ?*

***Réponse :** Oui, oui plus ou moins. En général il représente tous les chrétiens, bon gré mal gré. Moi il ne me représente pas, mais quand il parle c'est sûr c'est la voix des chrétiens »⁷¹⁶*

- Le Synode des évêques :

Bien que le Patriarche soit le personnage central de l'Église maronite, l'acteur dont le prestige conditionne la force de la parole patriarcale, la plupart des témoignages et lectures, nous ayant renseigné sur la structure de l'Église maronite, insistent fortement sur son caractère synodal, et sur la centralité du Synode des évêques dans le processus décisionnel mais également la production de ce discours patriarcal.

Monseigneur Mazloun :

« Ce Synode fait partie de la structure ecclésiale des Églises orientales. Les décisions importantes sur le plan ecclésial sont prises non pas par le Patriarche tout seul mais par lui et le Synode. Nos Églises orientales sont des Églises synodales. Il n'y a pas une seule personne comme le Pape qui prend les décisions fondamentales ou finales, mais il y a tout un ensemble, tous les évêques qui ont la responsabilité de diocèses dans l'Église, dans le monde entier, qui ont droit et prennent part aux décisions importantes »⁷¹⁷

⁷¹⁵ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

⁷¹⁶ Entretien avec un député grec-orthodoxe, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en juillet 2015.

⁷¹⁷ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

Pour Monseigneur Bechara, bien que l'institution soit présidée par le Patriarche, ses déclarations ont une valeur collective :

« Tous les premiers mercredis du mois, il y a une réunion du Synode des évêques. Là il y a un communiqué si vous voulez au nom du Synode et pas au nom du Patriarche. Bien entendu, ce Synode est patronné par la Patriarche donc c'est lui la tête du Synode, et le communiqué est émis au nom du Synode avec le Patriarche »⁷¹⁸

Comme nous l'avons précédemment évoqué⁷¹⁹, les deux assemblées entourant le Patriarche sont : le Synode patriarcal des évêques maronites, regroupant les évêques en poste dans le monde entier, et dont les réunions annuelles traitent davantage des questions internes à l'Église maronite, sans se préoccuper outre mesure des questions politiques ; le Synode dit permanent, se rassemblant tous les mois, réunion à l'issue de laquelle un communiqué est publié abordant des questions d'actualité spécifiquement libanaises. Ce mode de fonction combine à la fois collégialité et respect de la hiérarchisation patriarcale selon Monseigneur Mazloun :

« Dans ce cas-là les évêques du Liban jouent un rôle politique, patriotique, national en symbiose avec le rôle du Patriarcat et du Patriarche. Cela n'empêche pas le Patriarche en tant que tel, en tant que premier responsable de cette Église, de prendre les positions qu'il juge nécessaire, même sans référence à cette conférence. Il y a une autonomie de la personne du Patriarche elle-même, sa responsabilité ; dans la pratique il est en relation permanente avec les évêques. Les décisions fondamentales et importantes sont prises en commun avec les évêques, mais théoriquement s'il se trouve devant un problème qui se pose aujourd'hui et devant lequel il juge nécessaire de prendre une position déterminée, il peut le faire et il en informe la conférence lors de la prochaine réunion deux semaines ou mois après, etc... »⁷²⁰

- Les déclarations individuelles :

Une fois le cadre général et politique dressé, et les grandes lignes de la politique patriarcale énoncée, les positionnements sont également relayés de manière individuelle par les prêtres et évêques à l'échelle des diocèses, lors des cérémonies religieuses. L'homélie est l'occasion pour les

⁷¹⁸ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/5.

⁷¹⁹ Cf supra : Première Partie, II, section 2.

⁷²⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

prêtres, quelle que soit leur position au sein de la hiérarchie cléricale, de diffuser les positionnements patriarcaux. Le souci d'unité, ainsi que la très forte hiérarchisation pyramidale du corps clérical maronite prévient relativement efficacement toute contradiction entre le discours officiel de l'instance patriarcale et les avis exposés par les prêtres. Toutefois, dès lors que l'on essaie de pénétrer les coulisses de la formulation et des relais des positionnements patriarcaux au cours d'entretiens avec des membres du clergé, les contradictions et tensions se dessinent parfois, notamment entre la volonté de respect et de promotion d'une collégialité louée, et la dynamique, somme toute très personnelle, qui caractérise la prise de décision au sein du Synode, mais également le relais des avis patriarcaux lors des homélies dominicales, chaque énonciateur étant en principe libre de ses positionnements.

Monseigneur Matar :

« Le Patriarche a son mot à dire personnel. Il a tous ses sermons, il a toutes ses occasions, il peut enseigner chaque dimanche. Il est absolument libre de ses points de vue. [...] De plus, chaque évêque a légitimité à s'exprimer dans les médias. Chaque évêque le fait. Je suis moi-même dans les médias. [...] Et cela se fait sur initiative de l'évêque lui-même, sans être mandaté par le Patriarche »⁷²¹

Si nous citions précédemment Monseigneur Mazloum, évêque et figure importante au sein de Bkerké, insistant comme tout représentant de la haute hiérarchie patriarcale sur l'autonomie du Patriarche à trancher seul sur certains sujets, rapportons toutefois le témoignage d'un prêtre qui, bien que respectant la hiérarchie de son Église et l'autorité du Patriarche, nuance la portée universelle de la parole de ce dernier :

*« **Question :** Quand vous parliez de nuances de la part des évêques maronites, est-ce que parfois, au sein du clergé, il y a des discours, pas en opposition j'imagine, mais en tout cas qui divergent un peu entre Patriarche et évêques ? C'est déjà arrivé ?*

***Réponse :** Oh oui.*

***Question :** Sur quels sujets était-ce ?*

⁷²¹ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

Réponse : Sur des sujets politiques, c'est la démocratie il faut bien qu'elle s'exerce dans l'Église même. En tout cas, toutes ces instances ne sont pas d'égale importance. C'est comme à Rome, quand le Pape parle ça n'engage pas toute l'Église. Quand le synode parle, par contre, ça engage toute l'Église, quand un concile œcuménique parle, là c'est magistral. Donc vous avez aussi des degrés, vous voyez. Donc on ne peut pas prendre tout comme ça en vrac, un connaisseur sait qu'un Patriarche un dimanche peut dire quelque chose parce qu'il a reçu une visite juste la veille, il est encore emballé par une visite, il peut lâcher ça d'une façon de... mais que le Synode va tempérer dans un communiqué plus réfléchi parce qu'il va le construire à plusieurs. Et un texte écrit est toujours mieux »⁷²²

Cette tension se retrouvera tout au long de nos entretiens, en filigrane des discours exposés par les acteurs religieux que nous avons pu interroger, mais émergera progressivement et avec de plus en plus de force au début du mandat de Monseigneur Béchara Raï⁷²³.

2. Les instances et acteurs internes à la communauté sunnite

- Le Mufti de la République

Une classification similaire des acteurs qui s'expriment au nom de la hiérarchie religieuse sunnite est observable, même si la prise de parole de ces acteurs se distingue de celle de leurs homologues maronites en termes de fréquence et de visibilité. Ici aussi, la figure phare du positionnement politique, dont le discours ambitionne de représenter l'ensemble de la communauté, est le Mufti de la République.

Hassan Hallaq :

« He opens usually to all the Muslims. He addresses all Muslims, and he addresses also the Lebanese »⁷²⁴

À l'instar de son homologue maronite, le Mufti de la République entend donc se positionner comme le représentant de la communauté sunnite, comme son aura, mais également le statut

⁷²² Entretien avec un prêtre maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

⁷²³ Cf infra : Troisième Partie, I, section 1.

⁷²⁴ Entretien avec Hassan Hallaq, réalisé à Beyrouth, le 24/11/14.

juridique initial encadrant ses prérogatives, le laissent penser. Néanmoins, les réponses obtenues lors des entretiens auprès de personnes proches de Dar al Fatwa, ou ayant travaillé au sein de cette institution, révèlent l'ambition de cette dernière à s'exprimer en tant qu'instance musulmane et non pas uniquement sunnite.

Rodwan Sayyid :

*« When the Mufti speaks to the believers, he speaks to the whole Muslim community.
He cannot speak to the Sunnis alone »*⁷²⁵

À l'inverse des Patriarches chrétiens, le Mufti de la République n'est pas également impliqué dans diverses assemblées formelles et institutionnalisées, regroupant d'autres dignitaires religieux musulmans (chiites, druzes, alaouites...). Toutefois, force est de constater que sa parole est relativement conditionnée à un alignement sur les discours de la classe politique sunnite, comme nous le verrons ultérieurement⁷²⁶.

- Le Conseil chérié

Le Conseil chérié joue également un rôle similaire au Synode des évêques dans l'élaboration des communiqués mensuels, relayant les positionnements de Dar al Fatwa. S'il est supposé faire corps avec le Mufti, la fin mouvementée du mandat de Rachid Qabbani montre toutefois que le Conseil peut se révéler un organe autonome et un contrepoids à l'office du Mufti, même si cela relève de l'exceptionnel. Alors que la légitimité du Mufti et sa prétention à conduire religieusement la communauté sunnite sont contestées, le corps des *ulémas* se divise entre partisans et opposants à la poursuite du mandat Qabbani⁷²⁷, conflit dont les répercussions se font sentir dans tout le pays. La lutte interne au corps des *ulémas* concernant la nomination du mufti de Saïda en avril 2013⁷²⁸, est une illustration parmi d'autres des dissensions agitant la hiérarchie cléricale sunnite, et l'autonomisation progressive du Conseil chérié. Alors que le mandat de ce dernier arrive à son terme, le Mufti Qabbani, de plus en plus contesté suite à la révélation d'affaires de corruption

⁷²⁵ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁷²⁶ Cf infra : Deuxième Partie, II, section 1.

⁷²⁷ « Le Conseil supérieur chérié pourrait isoler le mufti Qabbani », *L'Orient-Le Jour*, 26 avril 2013, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/811878/le-conseil-superieur-cherie-pourrait-isoler-le-mufti-kabbani.html>, consulté le 27/12/13.

⁷²⁸ « Altercation au siège de Dar al Fatwa à Saïda », *L'Orient-Le Jour*, 22 mai 2013, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/815493/altercation-au-siege-de-dar-el-fatwa-a-saida.html>, consulté le 27/12/13.

concernant ses proches, et qui ont abouti à sa prise de distance par rapport aux milieux hariristes, décide de nommer un nouveau Conseil, entraînant, en réaction, l'opposition du Conseil désavoué qui conteste la légitimité et la représentativité du nouveau. La direction bicéphale de l'instance sunnite s'oppose à la nomination du nouveau mufti de Saïda, le Mufti Qabbani ayant convoqué ce nouveau Conseil chérié pour la tenue d'élection désignant le cheikh Ahmad Nassar nouveau mufti de Saïda, élection contestée par l'ancien Conseil invoquant un défaut de quorum et soutenant le mufti alors en poste, cheikh Salim Soussan⁷²⁹. Cet épisode, qui dure jusqu'à l'expiration du mandat de Rachid Qabbani⁷³⁰ et l'élection du Mufti Derian en août 2014, contredit un tant soit peu la conception d'un corps d'*ulémas* inféodé à un Mufti lui-même aligné inconditionnellement à la *za'ama* notabiliaire. Il illustre également la pluralité de prise de parole de divers acteurs religieux en situation exceptionnelle de tension, chaque *'alim* ou mufti s'exprimant dans divers médias afin de prôner sa position au sein de ce conflit.

- Les déclarations individuelles des *ulémas*

Dès lors, les déclarations individuelles quotidiennes des dignitaires religieux sunnites, bien qu'alignées avec les positions de Dar al Fatwa, et du leadership politique sunnite dominant, se caractérisent par une relative autonomie, du fait de la structure décentralisée de la hiérarchie religieuse communautaire. Les prêches, en particulier ceux du vendredi, constituent des moments attendus, normés, au cours desquels la parole religieuse s'exprime sur des thèmes de sociétés, au même titre que les sermons exposés en églises.

Si les acteurs impliqués dans les prises de parole des instances religieuses libanaises sont somme toute aisément identifiables, leur temporalité, bien que relativement routinisée, demeure cependant tributaire de l'accélération ou du ralentissement d'un temps politique conditionnant leur fréquence.

⁷²⁹ « Le conflit s'envenime au sein de Dar al Fatwa », *L'Orient-Le Jour*, 14 mai 2013, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/814260/le-conflit-senvenime-au-sein-de-dar-el-fatwa.html>, consulté le 27/12/13.

⁷³⁰ « Dar al Fatwa n'aura pas deux têtes... », *L'Orient-Le Jour*, 23 juillet 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/877469/dar-el-fatwa-naura-pas-deux-tetes.html>, consulté le 23/07/14.

Section 2 : La fréquence de la prise de parole tribunaire de l'accélération du temps politique et de la personnalité des leaders

a) Les temps forts de la prise de parole politique au quotidien

Au sein d'une société confessionnellement ordonnée, garanti par un corpus juridique dense, et où les dignitaires sont reconnus comme les chefs de leurs communautés respectives, du moins symboliquement, la prise de parole de ces derniers s'organise quotidiennement, et répond à une codification et à une ritualisation organisées. La cooptation des structures confessionnelles au sein du système politique libanais, c'est-à-dire ici du système organisant les rapports entre citoyens libanais à la fois à l'intérieur de leurs communautés et entre les communautés, suppose une organisation de la prise de parole lors de moments ritualisés, réguliers et attendus. Si le rythme hebdomadaire demeure constant, et les réunions mensuelles régulières, la fréquence d'expression des leaders religieux peut toutefois s'accélérer en fonction des échéances politiques, des conjonctures parfois conflictuelles que le Liban doit affronter, tant sur son territoire qu'à l'extérieur de ses frontières, ou de la personnalité des acteurs religieux qui s'expriment.

La prise de parole des dignitaires religieux, du Patriarche au curé de paroisse, du Mufti de la République à l'imam de mosquée, s'organise d'abord selon le calendrier liturgique des différentes confessions : la parole hebdomadaire s'exprime donc lors des prêches du vendredi au sein des mosquées, et des sermons dominicaux lors des messes chrétiennes. Il est toutefois important de souligner la présence constante, et surtout notable, des thèmes sociétaux et politiques au sein de ces sermons, la rhétorique confessionnelle remplissant bien souvent une fonction parabolique permettant de caractériser les sujets abordés et d'illustrer les positions patriarcales ou de Dar al Fatwa⁷³¹. Le choix des textes religieux commentés, ou des sourates énoncées n'est, à ce titre, jamais anodin et a pour principale fonction de susciter une réflexion ou un commentaire de l'actualité libanaise et/ou régionale⁷³².

La parole religieuse s'exprime plus densément lors des grandes fêtes religieuses, que celles-ci soient chrétiennes (Noël, Pâques, Assomption, Toussaint...), ou musulmanes (ouverture du

⁷³¹ Lieu commun certes, mais qu'il nous paraît nécessaire de souligner tant le sacré est ici utilisé au service du politique lors des manifestations et rassemblements religieux. Le profane occupe parfois une place prépondérante dans les déclarations officielles, comme c'est notamment le cas des communiqués mensuels émanant de Bkerké ou de Dar al Fatwa. Nous y reviendrons.

⁷³² Cf notamment la périodisation des homélies patriarcales du Patriarche Sfeir, opérée par Jehane El Awit Adwane, au sein de laquelle l'auteur identifie les grandes axes de la diplomatie de Bkerké guidant la prise de parole patriarcale : Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., pp. 321-326.

Ramadan, Fitr, Aïd El Adha, ou même Achoura pour la communauté chiite). Les manifestations qui marquent ces fêtes sont l'occasion de discours attendus de la part des chefs religieux, en particulier le Patriarche maronite ou le Mufti de la République dans les cas chrétien et musulman sunnite. Ces discours font l'objet d'une couverture médiatique conséquente sur les diverses chaînes télévisées libanaises, ou dans la presse écrite : *L'Orient-Le Jour* accorde en général sa première page au Patriarche maronite le 26 décembre ou le mardi de Pâques et Fady Noun, journaliste qui couvre la majorité des activités patriarcales, consacre un article conséquent rapportant les déclarations du prélat maronite, et leurs implications sociétales et politiques ; *Al Manar* rapporte, quant à lui, les déclarations d'Abdel Amir Qabalan, président du C.S.I.C. lors des fêtes d'Achoura, alors qu'*An Nahar* couvre les discours du Mufti à chaque manifestation religieuse, et relate les différentes activités du dignitaire sunnite tout au long du mois de Ramadan⁷³³. Notons cependant que si cette prise de parole s'inscrit dans le contexte de célébrations religieuses, elle est attendue principalement pour son contenu politique et sociétal, la plupart du temps présent dans les dernières lignes de l'homélie ou du prêche. Il est à ce titre assez révélateur de constater que lorsque nous interrogeons les acteurs sur les moments de prise de parole des chefs religieux, ceux-ci invoquent les déclarations s'insérant dans le cadre de fêtes religieuses avant de citer leurs apparitions médiatiques, et soulignent le caractère éminemment politique de ces interventions⁷³⁴.

La dimension politique prend encore davantage le pas sur le religieux lors des réunions mensuelles et formelles ayant lieu à Bkerké ou Dar Al Fatwa. Ces réunions sont l'occasion d'aborder les questions logistiques et administratives relatives à la communauté, mais également, et surtout, de faire un point sur la situation politique et les récents développements caractérisant la société libanaise, et ce de manière plus précise. Ce point est l'occasion de la publication d'un communiqué issu de délibérations, comme nous l'avons précédemment explicité⁷³⁵. Il s'agit ici de communiqués attendus pour leur contenu politique, et pour leur dimension informative sur les positionnements des chefs religieux, bien que ceux-ci soient la plupart du temps connus.

Enfin, de manière plus ponctuelle, les événements annuels que sont les rencontres avec des personnalités publiques (laïques ou religieuses), ou les déplacements sur le territoire national ou à l'étranger, font également l'objet d'une couverture conséquente par les médias libanais, et les déclarations officielles des dignitaires religieux suscitent une attention particulière de la part des

⁷³³ Notons toutefois que ces différents journaux n'ont cependant pas le monopole de la couverture médiatique des différents chefs religieux. On peut donc trouver les propos du Patriarche dans les colonnes d'*An Nahar*, ou ceux du Mufti dans les pages de *L'Orient-Le Jour*, bien évidemment.

⁷³⁴ Nous sommes bien conscients que, notre sujet et nos questions ayant principalement pour objet la dimension politique des prises de parole, nos interlocuteurs évoquent logiquement celle-ci, néanmoins, ce qui est à notre sens très révélateur, est la présentation des sermons et prêches par les acteurs eux-mêmes comme autant de moments où le politique prend le pas sur le religieux, et ce, de manière délibérée. Cette petite précision a pour objectif d'ôter à nos lecteurs tout soupçon relatif à un quelconque biais qui nous aurait échappé lors de notre travail de terrain.

⁷³⁵ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 1.

observateurs libanais ou non. Cette couverture médiatique est encouragée par la nature même de ces déplacements ou de ces audiences accordées par les leaders religieux à leurs interlocuteurs étrangers : diplomates comme chefs d'État reconnaissent les personnalités religieuses comme des acteurs de premier plan dans le champ politique libanais, comme en témoignent les visites d'ambassadeurs occidentaux au Patriarche maronite après leurs nominations, la rencontre entre Monseigneur Raï et le Président François Hollande en avril 2016 lors de la « visite de travail » de ce dernier au Liban⁷³⁶, ou encore l'initiative (certes avortée) de la candidate du Front National Marine Le Pen à Dar al Fatwa afin d'y rencontrer le Mufti Derian⁷³⁷. La reconnaissance de l'autorité politique de ces acteurs religieux par les chefs d'États et personnalités politiques étrangers de premier plan contribue à accentuer l'attention médiatique qui leur est portée, et offre, par la même occasion, une tribune à la parole de ces establishments, que ces derniers entendent bien utiliser⁷³⁸.

Il convient également de préciser que la routinisation de ces déclarations et positionnements réguliers suppose un travail en amont dans l'élaboration de ces derniers. À l'inverse des déclarations ponctuelles et plus conjoncturelles que nous évoquerons ultérieurement, les prises de parole que nous venons d'énumérer s'inscrivent dans le cadre d'une temporalité symbolique forte (la cérémonie religieuse, la réunion formelle), structurée par des règles et des normes dont les acteurs religieux sont les dépositaires. Cette prise de parole est suscitée par les leaders religieux, qui sont les véritables acteurs de ces moments, à la fois énonciateurs et maîtres de la temporalité de l'énonciation (bien que celle-ci obéisse à certaines règles). Cette prise de parole active suppose donc une préparation et une codification en amont de son énonciation, comme l'exemple de la politique de communication patriarcale le montre⁷³⁹. Pour ce qui est des déclarations de Bkerké, Monseigneur Matar différencie ainsi les prises de parole individuelles du Patriarche lors de ses homélies, ou de ses déclarations publiques, et les déclarations collectives du Synode. Si les premières sont présentées comme étant exclusivement du ressort de son énonciateur, les secondes impliquent en revanche une pluralité d'acteurs et de structures rattachés au patriarcat⁷⁴⁰. Monseigneur Mazloum nous renseigne quant à lui sur les principales structures impliquées dans

⁷³⁶ « Arrivé au Liban, Hollande entame une tournée au Moyen-Orient », Le Huffington Post, 16 avril 2016 : http://www.huffingtonpost.fr/2016/04/16/francois-hollande-moyen-orient-tournee_n_9708424.html, consulté le 16/04/16.

⁷³⁷ « Marine Le Pen refuse de se voiler et quitte Dar el-Fatwa sans rencontrer le mufti libanais », *L'Orient-Le Jour*, 21 février 2017, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/1036328/marine-le-pen-refuse-de-se-voiler-et-quitte-dar-el-fatwa-sans-rencontrer-le-mufti-libanais.html>, consulté le 21/02/17.

⁷³⁸ Notons également les réseaux diplomatiques entretenus par les instances religieuses libanaises, qu'il s'agisse de Bkerké ou de Dar al Fatwa, et grâce auxquels ceux-ci bénéficient d'une tribune conséquente auprès des États étrangers. Concernant les réseaux patriarcaux maronites et leur rôle dans la diplomatie de Bkerké sous le mandat de Monseigneur Sfeir, cf. Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., pp. 360-402. Y sont notamment détaillées les relations entretenues avec l'Algérie, les diasporas américaine et française, ou encore l'État iranien.

⁷³⁹ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

⁷⁴⁰ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

l'élaboration des déclarations formelles du patriarcat maronite, structures au sein desquelles il a occupé diverses fonctions administratives, le Centre Maronite de Documentation et de Recherche (C.M.D.R.) et la Commission stratégique :

« Le travail [du Synode] est en complément en relation avec le gouvernement du Patriarcat, le Patriarche et son Synode permanent, et les évêques autour de lui, et les institutions que le Patriarcat a fondées et qu'on utilise pour la préparation des décisions : c'est la Commission stratégique, le Centre de Documentation et de Recherche, tout le reste représente si vous voulez la cuisine qui prépare les choses. Ces études sont soumises au Synode, à cette assemblée si vous voulez, pour des décisions qu'ils jugent nécessaires de prendre sur le plan politique et national. [...] Le Centre Maronite de Documentation est un centre de documentation. Il y a un certain nombre de personnes qui travaillent à rassembler la documentation de tout ce qu'il se passe au Liban ou dans la région, à faire des études sur des problèmes concernant la vie de l'Église maronite ou du Liban, la présence chrétienne dans la région. Le centre est composé d'un conseil d'administration et d'un ensemble d'employés. Dans ce sens, il n'est pas ouvert à tout le monde mais les résultats de son travail sont à la disposition de tout le monde. Ce centre organise de temps en temps des colloques, des séminaires, des congrès, sur tel ou tel sujet qui intéresse tout le monde. On a sorti un document sur la vente des terrains au Liban à des non-Libanais. On a fait une étude sur ce qu'il se passe dans le pays et sur la loi qui permet ça. On a organisé plusieurs colloques autour de ce livre. Et des gens de toutes les communautés ont été invités à participer à ce colloque. On a sorti un livre sur le Pacte national et sa formation, sur comment les différentes communautés libanaises ont été amenées petit à petit à accepter ce Pacte. [...] La production du centre est mise à la disposition de tous. Mais si vous voulez, il y a production à deux niveaux : la production de ce qui est participation à la préparation des décisions de l'autorité, ceci est la cuisine intérieure, cela n'est pas publié, cela apparaît dans les communiqués, dans les documents officiels, mais ceci en principe reste pour la cuisine intérieure ; et puis il y a les livres qui sont publiés, les études qui sont publiées officiellement autour de tel ou tel problème, et ça c'est des choses publiées mises à la disposition de tout le monde. Le centre est situé à Zouk Mosbeh, juste avant Jounieh. [...] Et après la guerre de 2006 où le sud a été pratiquement vidé de tous ses habitants, même les chrétiens, on a fait une étude au départ sur cette région puis on a généralisé à toutes les régions limitrophes : la Békaa, le Akkar, etc... C'est une étude sur le terrain de chaque village chrétien, ou village mixte, pour faire d'abord

une étude démographique, on étudie sociale sur ce qu'il se passe, ce qui existe, comment les gens vivent, quels sont leurs problèmes, leurs besoins, ce qu'ils ont subi comme dégâts pendant la guerre. C'est une étude sociologique, économique, démographique, qui se base sur des enquêtes de terrain, menées par des équipes. Ça nous a donné des choses vraiment très importantes, on a des informations sur toutes ces régions. Cela n'a pas été publié officiellement »⁷⁴¹

Le témoignage apporté par Monseigneur Mazloun, ainsi que les documents du Centre auxquels nous avons pu avoir accès par l'intercession de notre interlocuteur et de Monseigneur Matar également, nous renseignent sur le rôle de *think tank* dévolu au C.M.D.R.. Se reposant sur un travail de recherche et la publication régulière d'ouvrages, le Centre alimente le Synode et les structures patriarcales d'informations et d'analyses opérées sur le temps long. Si la dimension historique de ces études est à noter, force est de constater que les thèmes et sujets retenus s'accordent généralement avec les priorités politiques du moment, consciemment ou non : si l'on peut s'interroger sur la temporalité de la publication l'ouvrage du C.M.D.R. consacré à l'activité diplomatique du Patriarche Howayek lors de la Conférence de Paix de 1919⁷⁴², publication coïncidant avec les premières années de prise de fonction de Monseigneur Raï à la tête de Bkerké, l'étude démographique réalisée par le Centre en 2006, relative aux régions limitrophes du sud du pays, et évoquée par Monseigneur Mazloun, s'inscrit directement dans l'actualité politique du pays, à l'issue de la Guerre de trente-trois jours. Le travail en amont sur un temps plus court s'opère, quant à lui, au sein de la Commission Stratégique, qui occupe le rôle de cellule politique du Patriarche.

Monseigneur Mazloun :

« C'est une commission qui rassemble 5 évêques et une dizaine de laïcs fidèles, proches de l'Église (professeurs d'Université, des gens qui sont liés à la vie politique, à la vie sociale dans le pays, des gens qui ont l'expérience et en même temps nous aident à comprendre davantage ce qu'il se passe etc...). Donc c'est un groupe de réflexion et de conseil autour du Patriarche, et qui rassemble des évêques, des prêtres et une majorité de laïcs spécialistes dans les sciences politiques, le droit etc... différentes disciplines. La tâche principale est de suivre cette vie politique, tout ce qu'il se passe sur le plan politique au Liban et dans la région. [...] Elle a été créée en 2006, parce

⁷⁴¹ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁷⁴² CENTRE MARONITE DE DOCUMENTATION ET DE RECHERCHE (CMDR), *Wathâ'iq al batryark al-Howayik al-siyâsiyah (Les documents politiques du patriarche Howayek), op. cit.*

qu'il y a eu la guerre israélienne contre le Hezbollah, qui était pratiquement une guerre contre le Liban car Israël ne s'est pas contenté de frapper le Hezbollah mais a frappé dans toutes les régions du pays, toutes les infrastructures ont été détruites, les ponts, les routes etc... au Akkar par exemple, alors que le Hezbollah était au sud. Donc c'était une guerre. Cela a créé en même temps des tensions intérieures entre le Hezbollah d'une part et des partis politiques libanais spécialement à majorité sunnite, et une portion de chrétiens qui avaient jugé que la guerre qui avait été déclenchée par Israël a été provoquée d'une manière ou d'une autre par le Hezbollah lui-même. Donc ça crée une tension intérieure, pendant la guerre elle-même et dès que la guerre s'est terminée. Les points de vue contradictoires se sont davantage exprimés et nous sommes passés par une période où il y avait une tension très forte entre deux blocs, les blocs du 14 mars et du 8 mars, mais spécialement entre deux portions chrétiennes de ces deux blocs que l'on nomme d'une part les Forces Libanaises avec Samir Geagea et le Courant Patriotique Libre avec le général Aoun d'autre part. On est passé par une période où la tension était tellement forte que nous avons craint à un moment un affrontement direct entre ces deux portions. Donc le Patriarche a jugé de son devoir d'intervenir directement pour arrêter un peu cette tension, pour empêcher un affrontement qui était imminent si on n'avait pas essayé de calmer un peu les choses. Et à partir de là, il a formé une petite commission au début, de trois évêques, pour intervenir immédiatement dans cette affaire et essayer de calmer les esprits, et petit à petit ce petit noyau s'est élargi et a formé la Commission stratégique. [...] Les personnalités laïques ne sont pas officiellement présentes au sein de cette Commission. Ceux qui sont présents appartiennent à différents partis, mais ils n'ont pas été choisis parce qu'ils appartenaient à ces partis mais pour leur rôle intellectuel et leur expérience dans le domaine. Evidemment quand ils sont là, ils ne travaillent pas en tant que représentants de leurs partis mais à titre personnel, leur contribution est demandée à titre personnel en tant que professeurs d'université, ancien ministre ou député, etc... L'objectif final de cette Commission est donc de présenter au Patriarche une ébauche des enjeux actuels, pour l'aider à mieux les saisir, comprendre ce qu'il se passe sur le terrain, et pour préparer les positions que le Patriarche peut prendre dans ce domaine-là. Cette commission a élaboré des documents sur l'exercice de l'action politique à la lumière de l'enseignement de l'Église, un document notamment qui a été exploité pendant 5-6 ans, et un document qui a été lancé l'année dernière et qui s'appelle le mémorandum

national, qui pose là aussi les problèmes politiques au Liban et la nécessité de trouver des solutions fondamentales à ces problèmes »⁷⁴³

La Commission stratégique occupe donc un rôle préparatoire conséquent, permettant au Patriarche de bénéficier d'une expertise probante en vue de l'élaboration de ses positionnements, supposant un travail en amont des déclarations patriarcales officielles.

Enfin, il convient de préciser que la parole religieuse dans le champ politique n'a bien évidemment pas le même poids selon le statut et le prestige de l'énonciateur, comme l'indique le Père Richard Abi Saleh, qui souligne la portée que peut avoir la parole de l'évêque de Beyrouth (Monseigneur Matar) par rapport aux autres prélats maronites⁷⁴⁴. La couverture médiatique inégale selon le poste occupé par les dignitaires religieux maronites confirme ces déclarations. Il en va de même pour la hiérarchie religieuse sunnite : la parole du Mufti de la République est très écoutée, et bien qu'une égalité de principe soit admise entre les différents muftis de régions, force est de constater que deux d'entre eux se distinguent par le prestige accordé à leurs fonctions et à leurs paroles, le mufti de Saïda (cheikh Salim Soussane), et celui de Tripoli (cheikh Malek Al Chaar)⁷⁴⁵.

Si les déclarations officielles et normées font l'objet d'une préparation conséquente, les dignitaires religieux bénéficient aussi de canaux moins conventionnels et se saisissent parfois de moments moins formels, dictés par les impératifs conjoncturels du moment, au cours desquels la parole religieuse s'exprime dans le champ politique.

Les cadres routinisés de la prise de parole :

	Hiérarchie religieuse chrétienne maronite	Hiérarchie religieuse musulmane sunnite
<u>Prises de parole routinisées :</u>		
<i>Quotidienne</i>	Homélies	Prêches
<i>Hebdomadaire</i>	Homélies dominicales	Prêches du vendredi

⁷⁴³ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

⁷⁴⁴ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁷⁴⁵ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

<i>Mensuelle</i>	Communiqués à l'issue du Synode	Communiqués à l'issue des séances du Conseil chérié
<i>Annuelle</i>	Lettres pastorales lors des grandes fêtes religieuses : Noël, Pâques, Fête de l'Annonciation, Ascension, Assomption, Toussaint ; Synode annuel des évêques maronites	Déclarations lors des grandes fêtes religieuses : Ramadan, Aïd El Fitr, Aïd El Adha, Fête de l'Annonciation
<i>Ponctuelle</i>	Compte rendu des Synodes patriarcaux ; Discours lors des déplacements patriarcaux (sur le territoire et à l'international)	Discours lors des déplacements du Mufti (sur le territoire et à l'international)

b) Fréquence de prise de parole, accélération du temps politique, et personnalités des acteurs religieux

En parallèle des déclarations normées, codifiées et régulières, les dignitaires religieux communautaires s'expriment également lors de moments plus ponctuels dont la fréquence varie selon deux critères majeurs que nous avons ici retenus : la conjoncture politique dans laquelle ces déclarations s'inscrivent (et, par corollaire, l'appréciation que les figures religieuses en font, estimant, ou non, la nécessité d'une prise de parole plus conséquente), et le rapport entretenu par les acteurs religieux vis-à-vis des situations d'énonciation extérieures au cadre normé des cérémonies religieuses ou des rencontres officielles. Deux remarques préliminaires s'imposent. Tout d'abord, précisons qu'il serait vain de diviser la politique de communication des instances religieuses en deux volets séparés, le premier étant une prise de parole normée et cérémonieuse, et la seconde une initiative spontanée, hors de tout cadre cérémonieux, pour la simple raison qu'une grande partie de la couverture médiatique consacrée aux acteurs religieux concerne leurs activités « liturgiques » ou les rencontres officielles, ainsi que les déclarations faites au cours de ces activités ou de ces rencontres. Ensuite, les déclarations ou interviews médiatiques demeurent, de par leur fréquence et leur forme, plus notables, car, s'inscrivant en dehors du cadre formel de la cérémonie, leur occurrence relève de l'ordre de l'exceptionnel, de l'extraordinaire, autrement dit hors du cadre habituel et admis de la prise de parole religieuse. Cette exceptionnalité est certes admise, et elle-

même paradoxalement routinisée aux yeux des énonciateurs comme des récepteurs du discours⁷⁴⁶, mais elle constitue, de par le canal d'énonciation employé, un moment notable et davantage visible, donc davantage écouté et suivi par la société libanaise.

Force est de constater toutefois que toutes les instances religieuses libanaises n'utilisent pas les couvertures médiatiques avec la même fréquence ou intensité, et ce, quel que soit le leader en fonction, Patriarche ou Mufti. Une simple observation nous a conduit à nous interroger moins sur l'usage des relais médiatiques par les différentes instances religieuses, que sur la visibilité et l'importance accordées par ces relais à la parole des chefs religieux selon leur fonction, voire selon leur rattachement communautaire. En effet, lors de nos recherches d'archives relatives aux différentes déclarations du patriarcat maronite ou de l'office de Dar al Fatwa⁷⁴⁷, nous avons pu constater une différence importante entre le nombre d'articles rapportant les déclarations du prélat maronite, comparé à celui consacré à l'actualité du Mufti de la République. Qu'il nous soit donné ici la permission d'avancer une hypothèse partiellement vérifiée auprès des acteurs interrogés lors de nos enquêtes de terrain. Les positionnements politiques de Bkerké et de Dar al Fatwa s'inscrivent dans la lignée d'un héritage historique conséquent, non seulement libanais mais également confessionnel, propre à chaque communauté et aux rapports entre champs religieux et politique les caractérisant⁷⁴⁸. Mais ces positionnements s'expriment aussi dans un cadre juridique bien précis qui, associé à une praxis politique héritée de l'histoire confessionnelle, reflètent le degré d'autonomie que chaque champ religieux communautaire entretient avec son champ politique respectif. Nos précédentes observations nous ont amenés à considérer le degré d'autonomie respectif des instances sunnite et maronite. L'histoire de la communauté chrétienne maronite, ainsi que le cadre juridique forgé dès les premières années du Liban contemporain, ont contribué à renforcer l'autonomie relative de Bkerké vis-à-vis du champ politique communautaire. Si cette autonomie obéit à des règles implicites de non-dépassement des lignes rouges, communément admises, le Patriarcat maronite et son chef bénéficient d'une reconnaissance transcendant les limites du groupe communautaire, et sont considérés et reconnus comme instance indépendante, dont les positionnements bénéficient d'un impact au sein du champ politique et de la société libanaise dans son ensemble. Quand le Patriarche parle, il est écouté d'autant plus que sa parole est perçue comme étant une référence équilibrant les déclarations et positionnements de la classe politique maronite. Il

⁷⁴⁶ Nos premiers entretiens eurent pour objet d'interroger cette exceptionnalité, et les acteurs rencontrés n'eurent de cesse de souligner l'aspect naturel et la normalité que revêt la prise de parole des religieux dans le champ politique.

⁷⁴⁷ Ces recherches, menées conjointement à Paris et à Beyrouth entre novembre 2014 et avril 2016, ont concerné principalement les journaux *L'Orient-Le Jour*, *An Nahar*, le *Daily Star*, et *Al Manar*.

⁷⁴⁸ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

s'agit donc d'une voix forte, et perçue comme indépendante⁷⁴⁹, qu'elle entraîne ou non l'adhésion des récepteurs de ce discours. La parole du Mufti ne semble pas bénéficier du même impact. La tension permanente entourant la question de l'autonomie du champ religieux musulman sunnite par rapport à la classe politique, dans le Proche et Moyen-Orient en général et au Liban plus particulièrement, conditionne non seulement les discours et les positionnements produits par les establishments religieux mais également leur réception au sein de leur communauté et dans la société libanaise plus largement. L'analyse du cadre juridique au sein duquel se meut la hiérarchie religieuse sunnite, renforce la conception d'un champ religieux sunnite très peu autonome vis-à-vis du champ politique communautaire⁷⁵⁰. L'alignement sur les positions de la *za'âma* traduit l'alliance tacite entre cette dernière et les establishments religieux sunnites, alliance à la source de la préservation du pouvoir par ces deux élites⁷⁵¹. Le sunnisme libanais, bien que s'exprimant dans le cadre structurel d'un État pluriconfessionnel, se conçoit malgré tout toujours comme religion intégrée à l'État. C'est avec cette grille de lecture que certains acteurs politiques, comme Ahmad Fatfat, justifient l'engagement politique de Dar al Fatwa :

« Vous savez l'islam sunnite classiquement c'est un système de pouvoir. C'est l'islam de l'État, depuis les Omeyyades jusqu'aux Abbassides, les Mamelouks, les Turcs. Et c'est aussi le cas au Liban, l'islam politique a toujours fait partie du pouvoir, y compris pendant la période qu'on appelait le maronitisme politique, où les dirigeants sunnites trouvaient leur place. Peut-être une place moindre mais ils trouvaient leur place dans cette régence politique du pays. [...] Vous savez c'est dans l'inconscient musulman, on ne fait pas la part des choses entre religion et pouvoir. Le système des califes est resté jusqu'au début du XXe siècle, jusqu'à maintenant, au Maroc par exemple le Roi est considéré comme un Calife. Donc ce lien qui est dans l'inconscient musulman, empêche de dire que c'est sale de s'occuper de la politique d'autant plus qu'au Liban, tous les religieux, tous les évêques font de la politique d'une façon ou d'une autre. [...] Mais je ne peux pas dire que c'est la même chose parce que dans l'idéologie chrétienne non, il

⁷⁴⁹ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/16. Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14. Peu importe ici que cette indépendance soit effective ou non, qu'elle varie, se transforme, se renforce ou s'affaiblisse, le critère fondamental nous intéressant ici est de savoir que cette indépendance est reconnue par l'ensemble des acteurs politiques, religieux, mais également par une bonne partie de la société civile, ce qui transparaît clairement dans nos entretiens mais également dans les discussions informelles conduites tout au long de notre travail de terrain.

⁷⁵⁰ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

⁷⁵¹ Cf supra : Troisième Partie, I, section 3, pour une approche des rapports entre radicalité et conservation du pouvoir au sein du champ communautaire sunnite.

*n'y a pas ce lien si fort entre État et religion qui existe depuis Muhammad dans l'islam »*⁷⁵²

Dès lors, les déclarations du Mufti et des acteurs de Dar al Fatwa dans leur ensemble sont perçues comme reflétant, soutenant, complétant, ou renforçant les positionnements de la *za'âma* sunnite, et force est de constater qu'elles s'en éloignent assez peu. Si ces déclarations sont également suivies et écoutées, leur impact demeure moindre que celles provenant des instances religieuses chrétiennes, et plus particulièrement maronites. Cette hypothèse ne fut certes pas vérifiée auprès des acteurs interrogés, dont le discours mesuré et le souci du consensus, commun à la plupart d'entre eux, auraient amené à nuancer une telle analyse, mais il n'empêche que cette dernière demeure assez aisément déductible des réponses que ces mêmes acteurs nous ont fournies au cours de nos entretiens. La parole patriarcale, quant à elle, est perçue comme potentiellement (et de manière mesurée) divergente des positions de la classe politique : les dénonciations du blocage présidentiel de 2014-2016 ont notamment contribué à renforcer cette image d'un Patriarche indépendant, n'hésitant pas à se poser en défenseur des droits et contredisant parfois les actions et discours des leaders politiques, toutes communautés confondues⁷⁵³. Les coups d'éclat patriarcaux, auxquels s'ajoute l'histoire politique de Bkerké dans le Liban contemporain, contrastent donc avec la relative discrétion des Muftis s'étant succédés à la tête de Dar al Fatwa⁷⁵⁴. Ce contraste est illustré par la différence de visibilité mais également de disponibilité des données sur les discours de chaque instance. Les communiqués de Bkerké sont assez aisément accessibles sur le site du patriarcat, les comptes-rendus sont également très réguliers dans la presse écrite ou télévisuelle, ce qui est moins le cas de Dar al Fatwa, dont les prises de parole sont moins fréquentes que celles de son homologue maronite, et dont les publications sont également moins accessibles⁷⁵⁵. Lorsque nous évoquons ces difficultés et notre volonté d'accéder aux publications de l'instance sunnite, les acteurs se montrent également moins empressés de nous les communiquer que les proches de

⁷⁵² Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

⁷⁵³ « Raï revient à la charge : La vacance à la présidence de la République est une violation du pacte national », *L'Orient-Le Jour*, 7 juin 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/870642/rai-revient-a-la-charge-la-vacance-a-la-presidence-de-la-republique-est-une-violation-du-pacte-national.html>, consulté le 07/06/14 ; « Raï : « Nos députés continuent de nous décevoir », *L'Orient-Le Jour*, 30 juin 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/873955/rai-nos-deputes-continuent-de-nous-decevoir.html>, consulté le 03/07/14 ; « « Assassins, tueurs ! » Raï ne mâche pas ses mots pour dénoncer les députés qui se dérobent à leurs devoirs », *L'Orient-Le Jour*, 22 juillet 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/877268/-assassins-tueurs-rai-ne-mache-pas-ses-mots-pour-denoncer-les-deputes-qui-se-derobent-a-leurs-devoirs.html>, consulté le 23/07/14 ; « Raï dénonce « la démission morale » des responsables », *L'Orient-Le Jour*, 18 avril 2016, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/981533/rai-denonce-la-demission-morale-des-responsables.html>, consulté le 29/06/16.

⁷⁵⁴ À l'exception toutefois notable de Cheikh Hassan Khaled (1966-1989).

⁷⁵⁵ Le site internet de Dar al Fatwa est en construction depuis deux ans à l'heure où nous couchons ces lignes, et nous avons eu quelques difficultés à accéder aux archives de l'instance sunnite, soit pour des raisons de disponibilité, soit en raison de l'incapacité des acteurs sollicités à nous les communiquer.

Bkerké. Ces derniers insistent également sur le caractère relativement peu exceptionnel (*i.e.* de l'ordre de l'exception) des déclarations de Dar al Fatwa, soulignant que les positionnements de la hiérarchie religieuse sunnite institutionnalisée sont la plupart du temps alignés sur ceux relayés par le Moustaqbal, c'est-à-dire sur le leadership sunnite dominant le champ politique communautaire :

*« Chez les sunnites, le Mufti n'est pas écouté pour deux raisons. La première c'est qu'il est fonctionnaire d'État, alors que le Patriarche n'est pas fonctionnaire d'État. La deuxième parce qu'étant donné qu'il est fonctionnaire d'État, c'est toujours le sbire du Premier ministre, quel que soit le Premier ministre, alors que le Patriarche n'est pas le sbire du Président de la République quel que soit le Président de la République, au contraire il y a un conflit d'intérêt entre les deux »*⁷⁵⁶

Dès lors, nous choisissons ici de nous pencher principalement sur les stratégies de communication de Bkerké pour ce qui est de l'illustration des deux critères précités et qui déterminent l'accélération ou non de la prise de parole ponctuelle des leaders religieux.

Le premier critère est celui de la temporalité politique dans laquelle les déclarations et prises de positions s'inscrivent. De par leur conception du rôle de « médiateurs » et de « garants de la paix civile »⁷⁵⁷ qu'ils doivent jouer, notamment en situation de tension ou de crise politique, les leaderships religieux multiplient les positionnements ou les déclarations afin de pousser à la conservation d'un statu quo sociétal qui leur est favorable. Lors de ces moments de fluidité politique, que les causes soient internes à la société libanaise, ou d'ordre régional et sécuritaire, les prises de paroles abondent. La période post-*Pax Syriana* est un exemple très parlant de cette corrélation, tant les événements et enjeux impactant l'équilibre sociétal libanais se sont succédés. Que nos lecteurs les plus « dobrysiens » nous pardonnent l'écart étiologique⁷⁵⁸ auquel nous consacrons ici quelques lignes, mais qui nous permet néanmoins d'expliquer les stratégies de communication du patriarcat maronite au cours de cette période. L'année 2006 est caractérisée par une situation politique houleuse : les troupes syriennes se sont redéployées hors du territoire libanais, mais les canaux d'influence dont bénéficie Damas dans les champs politique et sécuritaire sont néanmoins toujours performants. Le climat délétère d'insécurité régnant au Liban depuis décembre 2004 trouve son illustration lors de l'assassinat du journaliste Gebrane Tuéni le 12 décembre 2005. En outre, la période qui s'ouvre à partir d'avril 2005 débouche sur le retour des opposants politiques (Gemayel, Geagea, Aoun), principalement chrétiens, jadis chefs de partis

⁷⁵⁶ Entretien avec un député, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en juillet 2015.

⁷⁵⁷ Nous reprenons ici la formulation usitée par les acteurs que nous avons interrogés.

⁷⁵⁸ Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, *op. cit.*.

évincés par les autorités syriennes en poste au Liban, mais également sur la structuration du paysage politique libanais selon une ligne de fracture dont le point d'achoppement officiellement avancé est le positionnement par rapport au voisin syrien⁷⁵⁹. L'année 2006 connaît également un été meurtrier qui voit le Liban-sud être le théâtre de la Guerre de trente-trois jours, à laquelle la Résolution 1701 du 11 août 2006 vient mettre un terme, alors que l'opposition entre les camps des 8 et 14 mars ne cesse de s'accroître et d'aggraver la crise intérieure. C'est à la lumière de ces différents événements que nous pouvons lire l'urgence avec laquelle l'Église maronite juge nécessaire de réaffirmer les valeurs qu'elles estiment primordiales de mettre en avant. Le document des « constantes de l'Église maronite », publié en décembre 2006, entend à la fois répondre au climat de tension permanente dans le pays, tout en réaffirmant les positions de principe de Bkerké, et ainsi le statut de garants des droits et d'arbitres que le Patriarche et son administration entendent incarner⁷⁶⁰. Les thèmes présents dans le texte publié par le patriarcat traduisent les thématiques chères à Bkerké, et régulièrement énoncées : refus de la violence, rejet des haines politiques, retour du droit (notamment grâce à la constitution d'un tribunal international, dont le gouvernement a demandé l'établissement à la fin de l'année 2005, demande réaffirmée par la résolution 1701), constitution d'un gouvernement d'entente nationale, réforme du système électoral pour une meilleure représentativité, application des Accords de Taëf et respect de la souveraineté libanaise. Chacun des thèmes évoqués fait écho à l'actualité brûlante du Liban, et ce document constitue en définitive une prise de position ponctuelle, sortant du cadre traditionnel d'expression de la hiérarchie chrétienne malgré sa dimension formelle. En dehors de ces déclarations collectives, le Patriarche Sfeir multiplie les interventions médiatiques tout au long des années 2006-2007, afin de dénoncer les ingérences persistantes de l'appareil sécuritaire syrien au Liban et les liens encore fort observables entre ce dernier et certains milieux militaires et politiques libanais. Cette dénonciation s'accompagne d'un soutien constant pour la coalition du 14 mars, motivée par le regroupement en son sein d'une grande partie du Rassemblement de Qornet Chehwan, appuyé par Bkerké depuis 2000. Ces déclarations, en l'occurrence indépendantes de tout cadre formel puisqu'elles ne résultent d'aucun sommet et s'ajoutent aux déclarations patriarcales officielles, se révèlent quasi quotidiennes, et entraînent la colère des milieux chrétiens membres ou proches du 8 mars, en particulier les aounistes et les Marada⁷⁶¹, reprochant au patriarcat d'être par trop partisan. Ce qui fut également reproché au Patriarche Sfeir est le décalage observable entre les déclarations officielles d'unité et d'entente nationale, et le contenu effectif de ses déclarations reproduisant le schéma bipartisan alors en vigueur depuis mars 2005, et le renforçant par la même occasion. Cet exemple

⁷⁵⁹ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

⁷⁶⁰ Cf Annexe 27, ce discours se retrouve dans la quasi-totalité des communiqués patriarcaux, comme l'extrait de la déclaration présentée en Annexe 22, et datant pourtant de septembre 2012, le laisse également entrevoir.

⁷⁶¹ Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 347.

révèle la tension sur laquelle nous nous pencherons ultérieurement, et qui agite l'office de Bkerké depuis 2011 : le décalage entre les positionnements officiels, actés au sein du Synode, et les déclarations individuelles, prononcées « à chaud » et dont la spontanéité révèle parfois les contradictions qui peuvent être observables au sein des hiérarchies religieuses. Enfin, notons que le Patriarche peut également être amené à se positionner « malgré lui », et être attiré vers le débat politique à son corps défendant. C'est en tout cas cette ligne qui nous est présentée par certains auteurs et acteurs concernant la sollicitation faite par le Quai d'Orsay, en novembre 2007, auprès de Monseigneur Sfeir, afin de trouver une issue au blocage présidentiel en vigueur dans le pays depuis l'automne de la même année. Le prélat maronite est alors officieusement chargé d'élaborer une liste de candidats potentiels à la présidence de la République, laissée vacante par Émile Lahoud le 23 novembre 2007, liste permettant à terme de transcender le clivage de plus en plus rigide entre les deux blocs politiques, nous explique Samir Frangié :

« Ça a été une tentative en fait française mais qui n'a pas fonctionné, mais bon, ce n'était pas très sérieux. C'était l'époque où Sarkozy avait décidé de reprendre des relations avec le régime syrien, avec la politique menée par son ministre de l'intérieur Claude Guéant, des relations avec des gens proches de la Syrie comme Michel Samaha, qui est en prison maintenant. Il avait essayé un peu de blanchir le régime. Ça a duré très peu de temps, mais ça n'a pas fonctionné. [...] La classe politique n'a pas été très favorable à l'élaboration de cette liste. Parce qu'en plus, le Patriarche ne voulait pas assumer. Il voulait déposer des noms. Et d'ailleurs ça n'a pas fonctionné. Il a fallu attendre un moment avant que les choses bougent et qu'on s'oriente vers Michel Sleiman. Mais cette liste n'a jamais été formellement constituée. Il y a eu des noms mais rien de formel. C'était des gens connus mais neutres, mais dans le milieu politique »⁷⁶²

Dans ce cas précis, la prise de position ponctuelle, certes dictée par les impératifs conjoncturels, témoigne néanmoins des difficultés des milieux religieux à ne pas se laisser happer par le champ politique et de la tension permanente caractérisant l'élaboration de leurs prises de positions politiques dans un cadre extérieur à celui, plus institutionnalisé, des synodes et communiqués mensuels.

Mais la conjoncture politique n'est pas le seul facteur conditionnant l'accélération de la prise de parole politique par les leaders religieux, celle-ci étant également tributaire des tempéraments et

⁷⁶² Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15. Cf également Georges CORM, *Le Liban contemporain – Histoire et société*, op. cit., p. 350.

affinités que les leaders eux-mêmes entretiennent avec ce type de prise de parole. La personnalité des leaders est un déterminant parfois écarté par les sciences sociales post-wébériennes⁷⁶³ car supposé trop individualiste, au profit de grilles de lecture plus holistes expliquant les faits et gestes des acteurs sociaux. Cet individualisme est néanmoins un facteur prégnant dès lors qu'il s'agit d'évaluer la fréquence avec laquelle les chefs religieux s'expriment dans le champ politique libanais, facteur d'autant plus déterminant qu'il est reconnu et cité par les acteurs interrogés. Alors que le député Atif Majdalani nous explique qu'il lui sera difficile de nous obtenir une entrevue avec l'évêque grec-orthodoxe de Beyrouth car celui-ci est assez rétif au jeu de questions réponses, il nous dirige cependant vers Monseigneur Matar, évêque chrétien maronite de Beyrouth, en soulignant que ce dernier est au contraire très disponible pour les entretiens, notamment avec la presse :

*« N'essayez pas de prendre rendez-vous, [l'évêque grec-orthodoxe de Beyrouth] n'en prendra pas [rires]. Je connais très bien l'évêque orthodoxe de Beyrouth et je sais qu'il est contre le fait de donner des entretiens avec des journalistes ou autre... Il n'aime pas parler en Église le dimanche. Mais l'évêque de Beyrouth, Monseigneur Matar, oui, pas de problème »*⁷⁶⁴

Cette posture peut également s'expliquer par le fait que l'évêque grec-orthodoxe de Beyrouth n'est que le représentant de son Église au Liban, le siège patriarcal se situant à Damas⁷⁶⁵. La différence de personnalité est également invoquée par le Père Richard Abi Saleh pour expliquer les différences entre les Patriarches Sfeir et Raï dans leurs relations à la parole publique. Se pencher sur les personnalités des prélats maronites n'est pas nouveau : déjà en 1994, Jean-Pierre Valognes plaçait les traits de caractères des différents Patriarches au centre de son analyse⁷⁶⁶. Toutefois, dès que nous évoquons les différences de « style » dans la communication politique mais également dans les positionnements, les contrastes entre les tempéraments des Patriarches successifs sont avancés.

« Question : *Avec le Patriarche Raï, observe-t-on la même ligne politique, la même neutralité, le même arbitrage, que sous le mandat du Patriarche Sfeir ?*

Réponse : *Le Patriarche Raï est plus... comment dire... influençable... »*⁷⁶⁷

⁷⁶³ Cf Hinnerk BRUHNS, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, op. cit..

⁷⁶⁴ Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

⁷⁶⁵ Cf supra : Première Partie, II, section 2.

⁷⁶⁶ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit..

⁷⁶⁷ Entretien avec un proche de Monseigneur Sfeir, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

*« Le background de chacun donne la ligne de conduite de son discours. Un Sfeir n'est pas un Raï. C'est clair. Sfeir n'est pas Khoreiche, etc... »*⁷⁶⁸

*« Tu dois toujours étudier la personnalité du Patriarche dans ce contexte. Puisqu'on s'est dit, c'est pas conceptuel que l'Église traite de la praxis politique que lorsqu'il y a de vraies crises, qui tiennent autour de l'existence du Liban. [...] Donc lorsque tu vois un conflit politique assez exacerbé entre personnages politiques, les chefs politiques et l'autorité religieuse, il faut immédiatement analyser les personnalités en tant que telles : leurs ambitions, leurs charismes, le rôle qu'ils souhaitent jouer, et voir ainsi la contradiction d'intérêt ou leur position d'intérêt dans la lutte au pouvoir. Pour pouvoir se réclamer référence »*⁷⁶⁹

Notons également la régularité avec laquelle Monseigneur Raï voit son nom ou ses déclarations citées dans les médias, et ce, bien avant son élection comme Patriarche maronite. Du début des années 1990 au début de son mandat en 2011, celui qui est alors évêque de Byblos est déjà perçu comme une personnalité médiatique, s'exprimant régulièrement dans les colonnes de *L'Orient-Le Jour*⁷⁷⁰. L'affinité de Monseigneur Raï avec la sphère médiatique se vérifie après sa prise de fonction en mars 2011, au prix de nombreux coups d'éclats dont les retentissements notables (que nous évoquerons ultérieurement)⁷⁷¹ entraînent de nombreuses réticences, à la fois dans le champ politique mais également dans les milieux ecclésiastiques⁷⁷². La différence est ainsi notable concernant le rapport aux médias entretenu par Nasrallah Sfeir d'un côté et son successeur Béchara Raï de l'autre. Alors que le premier demeure relativement distant de la sphère médiatique, bien qu'il accepte de se prononcer ponctuellement sur certaines questions qu'il juge fondamentales, le second semble avoir, de manière générale, une attitude plus sollicitante envers la presse. Jehane El Awit Adwan rapporte, dans son travail très documenté, les propos du Père Michel Awit, secrétaire particulier du Patriarche Sfeir, et souligne par la même occasion les rapports extrêmement prudents que le prélat maronite entretenait avec les médias : *« Avec la presse, locale et étrangère, il s'agit uniquement d'une stratégie de réception. Le Père Michel Awit, qui est sans doute le plus proche collaborateur du patriarche et qui gère notamment l'emploi du temps et les contacts du patriarche, insiste pour expliquer que jamais [NDLR : souligné par l'auteur] le patriarcat n'a contacté un*

⁷⁶⁸ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁷⁶⁹ Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

⁷⁷⁰ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 08/11/16.

⁷⁷¹ Cf supra : Troisième Partie, I, section 1.

⁷⁷² C'est notamment le cas de ses déclarations en 2007, exprimant ses doutes concernant l'issue possible des soulèvements syriens, mais également de sa visite en Terre Sainte en mai 2014, ou encore de ses déclarations régulières à l'égard de la spoliation des droits des fonctionnaires chrétiens en 2015. Entretien avec un journaliste proche de Bkerké, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

organe de presse ou un journaliste pour faire une déclaration ou donner une interview. Ce sont toujours les journalistes libanais, arabes ou étrangers qui sollicitent des entretiens avec le patriarche ou qui prennent l'initiative d'écrire des articles dans la presse écrite ou de transmettre à la télévision des extraits de ses homélies du dimanche ou des compte-rendus des audiences qu'il accorde »⁷⁷³. La stratégie dite de « réception » de Sfeir contraste quelque peu avec l'abondance des déclarations de Monseigneur Raï qui n'hésite pas à répondre favorablement aux sollicitations médiatiques lors des premières années de son mandat. Le tournant de l'année 2014-2015 dans la stratégie de communication patriarcale s'explique notamment par les critiques de plus en plus explicites quant à la virulence de certaines de ses déclarations, notamment sur la question de la vacance présidentielle, et au manque de cohérence concernant ses prises de position. Un acteur interrogé, ressortissant maronite dont nous protégeons ici l'anonymat, illustre cette défiance par une anecdote :

« Les positions du Patriarche actuel ne sont pas claires. Même sur la présidentielle. Un jour on veut un Président, un jour on veut pas. Un jour on veut un Président fort, un jour on veut un Président qui soit fort mais qui soit représentatif, un jour on veut un Président qui ne soit ni du 14 mars, ni du 8 mars. Un jour on veut le 8 mars mais sans le 14... On n'a jamais compris, et franchement tout le monde se demande quand on vous pose la question « le Patriarche est avec qui ? » vous leur demandez (c'est la blague que tout le monde fait) « au début de l'interview ou à la fin de l'interview ? » »⁷⁷⁴

La fréquence de la prise de parole semble ici avoir desservi la force voire le respect accordé à la parole patriarcale. Il est reproché au Patriarche de s'exprimer trop souvent et sur des sujets trop divers et parfois trop « politiques ». Après avoir remarqué un ralentissement relatif de l'expression patriarcale dans la presse à titre individuel au début de l'année 2015, nous avons entrepris d'interroger les acteurs proches de Bkerké sur ce changement de stratégie. Il fallut néanmoins plusieurs tentatives pour que ces derniers nous avouent à demi-mots que des pressions avaient été observables dans les milieux cléricaux (certains journalistes de *L'Orient-Le Jour* avoueront même que cela eut lieu au sein même de la haute hiérarchie à Bkerké) afin que le prélat maronite calibre plus efficacement ses prises de paroles⁷⁷⁵. L'ultime révélateur des craintes cléricales, quant à ces prises de parole du Patriarche Raï, nous apparut lorsque nous entreprîmes d'obtenir une entrevue

⁷⁷³ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., page 328.

⁷⁷⁴ Entretien avec un homme politique maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

⁷⁷⁵ Cf nos divers entretiens avec deux journalistes libanais, deux députés, et un membre du corps clérical maronite, tous souhaitant strictement conserver l'anonymat sur ces épineuses questions. Ces entretiens eurent lieu aux mois de juillet 2015, d'avril et de novembre 2016.

avec ce dernier. Dès le mois de juillet 2015, il fut relativement malaisé d’obtenir les contacts nous permettant d’avoir accès à l’office privé du Patriarche. Accéder aux hautes sphères du patriarcat fut relativement facile, nos longs entretiens avec Monseigneur Mazloun, Monseigneur Matar, ou même Monseigneur Sayah, vicaire patriarcal à Bkerké, en témoignent. Néanmoins, dès lors qu’il s’agit de « remonter » la chaîne hiérarchique pour rencontrer le Patriarche, les portes se trouvèrent relativement closes. Avril 2016 fut l’occasion d’obtenir le contact du secrétariat personnel du Patriarche, mais nous eûmes bien du mal à contacter ses membres. Enfin, lorsque le contact fut établi avec Monsieur Walid Ghayad, secrétaire de Monseigneur Raï, en novembre 2016, les incompatibilités d’emploi du temps furent invoquées à plusieurs reprises pour justifier d’une impossibilité à obtenir autre chose qu’une brève entrevue de salutation avec le Patriarche. Il nous fut également demandé de communiquer au secrétariat la liste des questions que nous désirions poser au prélat maronite, en nous assurant que réponse nous serait donnée par mail dans les plus brefs délais. Notre demande ne fut jamais satisfaite, et le contact cessa à la suite de cet envoi. Si cette expérience peut sembler relever de l’anecdote, elle nous semble néanmoins très révélatrice de la méfiance éprouvée par les milieux de Bkerké vis-à-vis de tout ce qui relève de la parole patriarcale, estimée trop fréquente et parfois déformée par les médias et les observateurs rapportant les dires du Patriarche⁷⁷⁶.

Si la fréquence demeure un facteur renforçant ou, à l’inverse, érodant la légitimité accordée à la parole religieuse, force est de constater que cette légitimité demeure également tributaire du vecteur véhiculant cette parole, et du prestige attaché à l’utilisation de ce vecteur.

⁷⁷⁶ Il nous paraît ici important de souligner que nous avons pris soin à chaque fois de nous présenter comme issu du monde de la recherche française, et d’insister sur le fait que notre démarche s’inscrivait dans un cadre scientifique et non médiatique, tout en précisant le respect de l’anonymat que nous étions aussi prêt à accorder.

Section 3 : L'impact du choix des vecteurs

a) Les différents vecteurs utilisés par les instances religieuses

Avant de nous pencher plus avant sur le contenu observable des discours et prises de parole des establishments religieux, il convient de porter un bref regard sur les différents vecteurs véhiculant cette parole. Il est possible d'opérer une classification de ces différents vecteurs selon la fréquence à laquelle les acteurs y ont recours, la temporalité politique dans laquelle ils s'inscrivent, mais également la symbolique qu'ils véhiculent par leur emploi.

1. Les instances chrétiennes maronites

- **Les homélies**

Mode d'expression le plus souvent usité par les acteurs religieux, il est également le plus démocratique, à la fois pour l'énonciateur et le récepteur. En effet, si tout chrétien (voire tout Libanais, l'accès aux offices n'étant en principe pas clos aux non-maronites) peut avoir aisément accès à cette parole religieuse, tout acteur chrétien peut recourir à ce vecteur pour peu qu'il soit ordonné prêtre.

La prise de parole est orale, s'inscrit dans un moment ritualisé, l'office religieux, dont l'organisation répond à un code ritualisé immuable et respecté. C'est un moment attendu par les fidèles, d'autant plus qu'au Liban la parole religieuse s'exprime régulièrement sur les sujets d'actualité, politiques ou sociétaux. L'inscription de cette parole dans le cadre du rite s'opère grâce à deux mécanismes. Tout d'abord, la parole est prononcée pendant l'office, dans l'enceinte de l'église ou de la cathédrale, le dignitaire faisant face à l'assemblée des croyants : tous les éléments, décor comme mise en scène, sont réunis pour que la parole porte et s'inscrive dans le rite qui la légitime, et qu'elle légitime à son tour en respectant les codes et les pratiques. Ensuite, cette parole se lie aux textes religieux, en ce sens que le sermon est en lui-même un commentaire des textes religieux, sa fonction première étant de faire le « pont » entre le texte sacré et l'application quotidienne, par les croyants, des préceptes qu'il véhicule. La parole religieuse, telle qu'exprimée lors de l'homélie s'inscrit donc dans le religieux, elle part du religieux, dont elle capte la légitimité symboliquement et communément admise, pour diriger son propos vers l'actualité politique et/ou sociale.

Soulignons enfin que ces prises de parole font l'objet d'une préparation méticuleuse en amont, en ce sens que les lectures sont à la fois choisies en fonction du calendrier liturgique mais également de l'actualité libanaise, et que le commentaire qu'en font les dignitaires religieux, du curé de paroisse au Patriarche lui-même, est écrit à l'avance, et prononcé en arabe littéraire. Notons toutefois que le commentaire de l'actualité prend une place plus ou moins importante au sein de l'homélie en fonction de la place occupée par l'énonciateur au sein de la hiérarchie religieuse : si le curé de paroisse peut se contenter d'un commentaire général en lien avec les grands principes moraux prônés et défendus par l'Église, l'homélie patriarcale est, quant à elle, toujours liée aux enjeux politiques et sociaux. Ce lien est d'autant plus important que les prises de parole patriarcales sont écoutées et attendues comme autant de positionnements officiels de l'instance qu'il représente⁷⁷⁷.

- Les communiqués mensuels

Il s'agit là de l'autre vecteur d'expression le plus notable, utilisé par les instances religieuses maronites, et plus spécifiquement le patriarcat. Suite à la réunion du Synode permanent des évêques, dont nous avons précédemment explicité la composition et le fonctionnement⁷⁷⁸ : un communiqué est rédigé puis publié, dont l'objectif est de rendre compte des positions patriarcales au grand public, et de relayer les grandes lignes politiques de Bkerké. Le Synode permanent se réunit tous les premiers mercredi du mois à Bkerké (ou à Dimane, en été) et aborde, lors de ces réunions, à la fois les questions administratives internes à l'Église maronite, mais également les questions liées à l'actualité politique, économique et sociale du pays. Nous reviendrons ultérieurement sur l'organisation de ces communiqués, leur structure et les principaux thèmes abordés⁷⁷⁹. Notons toutefois qu'il s'agit de la prise de parole patriarcale la plus attendue et la plus écoutée, surtout depuis le tournant de septembre 2000⁷⁸⁰ et la publication du communiqué patriarcal dénonçant la présence armée syrienne. Si les communiqués patriarcaux ont fréquemment abordé des sujets politiques d'une actualité épineuse, les prises de position se sont opérées de façon consensuelle, et rarement de manière aussi frontale.

⁷⁷⁷ Notons les références d'un ouvrage auquel nous n'avons malheureusement eu que brièvement accès, et qui regroupe l'essentiel des homélies patriarcales du Patriarche Sfeir : Nasrallah Boutros SFEIR, *Izat el Ahad*, [Les homélies du dimanche], Dar el-Phalsapha, Bkerké, Plusieurs Volumes, 1988-2001.

⁷⁷⁸ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 1.

⁷⁷⁹ Cf infra : Deuxième Partie, II, sections 1 et 2.

⁷⁸⁰ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 327.

Il s'agit donc de textes préparés en amont, puis soumis à délibération au cours de cette réunion, retravaillés, puis publiés une fois qu'une position consensuelle est adoptée.

Monseigneur Mazloun :

« Le texte final est d'abord préparé, il y a un projet préparé soit par le Patriarche lui-même, soit par son secrétariat, ou pour le moment depuis deux-trois ans je suis chargé moi-même de préparer ce texte, qui est un texte martyr, si vous voulez, qui est soumis à l'étude et aux modifications des évêques parce que c'est finalement un communiqué qui doit sortir au nom de la conférence des évêques pas seulement au nom du Patriarche. Les choses se font en deux étapes : première étape, il y a la préparation de ce projet de communiqué qui est soumis pendant la réunion mensuelle à l'étude et aux modifications que suggèrent les évêques ; finalement on se met d'accord sur le texte final qui doit être diffusé au nom des évêques. [...] C'est une réunion mensuelle qui dure habituellement trois heures et demie/quatre heures. Toute une matinée : on commence à 9h et on termine à 12h30-13h. Les réunions mensuelles en tout cas. [...] Ces communiqués mensuels sont diffusés partout bien sûr, ils sont diffusés, ils sont distribués au moyen de communication, d'information, à la presse, ils sont publiés partout. Ils sont disponibles sur internet, sur le site du Patriarcat pour un certain temps et sont traduits dans les différentes langues (anglais, français...) »⁷⁸¹

Bien que ces communiqués soient mensuels, ils n'en demeurent pas moins la principale source d'information concernant les prises de position de la hiérarchie maronite, dont ils sont les vecteurs principaux, et vers lesquels l'ensemble des acteurs interrogés nous a, à chaque fois, spontanément redirigé. Il s'agit également d'une prise de parole formelle, s'inscrivant dans un cadre ritualisé, dont les formes sont toujours respectées. Le vocable collectif, visible à travers l'usage du pronom « nous », confère à ces déclarations une collégialité que les homélies n'offrent pas, bien que le prêtre et sa parole soient perçus comme représentant et engageant la structure patriarcale toute entière.

⁷⁸¹ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14. Notons toutefois, à nouveau, les difficultés que nous avons rencontrées pour avoir accès à l'intégralité des communiqués patriarcaux. Si la grande majorité est disponible en langue arabe sur le site internet du patriarcat maronite, certains manquent à l'appel et nous avons dû reconstituer les manquants par voie de presse, et consulter d'autres archives.

- Les comptes-rendus d'assemblées spéciales

Le Synode patriarcal annuel rassemble quant à lui l'ensemble des évêques maronites présents dans le monde entier, et ses sessions se concluent également par la publication d'un communiqué. Celui-ci concerne une plus grande variété de questions, tant politiques que concernant la liturgie ou les questions administratives de l'Église maronite (nomination d'évêque, ouverture de diocèse, etc...). Le communiqué est donc par essence plus conséquent du fait de la longueur de ce Synode (une bonne semaine), et fait l'objet d'une préparation similaire à celle des communiqués mensuels.

Monseigneur Matar :

« **Question** : *Comment ces communiqués sont-ils élaborés ?*

Monseigneur Matar : *On se réunit pendant une semaine ou huit jours et dès le premier jour on choisit une commission pour la rédaction du communiqué, sous la présidence d'un évêque, et cette commission se réunit jour après jour pour accompagner ce qu'il s'est passé. Et on prend l'esprit de la réunion et on communique un texte.*

Question : *Et ce texte final comment est-il adopté ?*

Monseigneur Matar : *Le texte final est lu une fois. Il est passé au crible et lu une deuxième fois, encore avec des remarques, et la troisième fois il passe. C'est le travail de la commission et de l'Assemblée en même temps.*

Question : *Et en général les amendements sur ces textes...*

Monseigneur Matar : *On doit en tenir compte évidemment. Car il faut que le texte soit approuvé à la fin. Car c'est un communiqué qui est le travail de tout le monde. Il faut approuver le texte.*

Question : *Ces remarques portent en général sur des questions de forme ou de fond ?*

Monseigneur Matar : *Les deux. Ce que nous étudions pendant la réunion est reflété dans le texte. Et puis nous avons des soucis, des orientations à donner à nos fidèles, donc on le dit, on le fait.*

Question : *Il arrive donc qu'il y ait des voix discordantes ?*

Monseigneur Matar : *Ce n'est jamais du 100% mais, en général, on s'entend.*

Question : *Et ces voix discordantes sont-elles citées dans les communiqués ?*

Monseigneur Matar : *Non, jamais. C'est de la cuisine interne.*

Question : *Ces voix discordantes portent-elles sur des questions de religion ou sur d'autres sujets ?*

Monseigneur Matar : *La discorde n'a pas de limites [rires]. Mais la concorde non plus. On part de la discorde à la concorde »⁷⁸²*

Tout aussi ritualisé que les communiqués mensuels, le communiqué annuel publié à l'issue du Synode a une portée toutefois moindre que les communiqués mensuels, en ce sens qu'il se veut vecteur de la voix de l'Église maronite dans le monde entier, et porte en général des positions de principe, générales, moins accrochées à l'actualité du moment. Les communiqués des années 2012-2013 portent par exemple sur la prudence à observer quant à l'issue des soulèvements agitant la région depuis décembre 2010, et les bouleversements qu'ils ont engendrés, sans toutefois spécifier précisément les enjeux spécifiques que le patriarcat entend souligner (notamment concernant la situation en Syrie)⁷⁸³.

⁷⁸² Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

⁷⁸³ COUNCIL OF MARONITE BISHOPS, *Communiqués*, www.bkerke.org.lb, notons toutefois que ces communiqués étaient disponibles sur le site du patriarcat maronite jusqu'à fin 2015, date à laquelle, le site ayant été refondu, les communiqués datant d'avant la refonte ne sont plus consultables en ligne.

- La Revue Patriarcale

Nous avons déjà explicité les différentes instances en charge de la production d'idées et de réflexions à destination du Patriarche, notamment le C.M.D.R. et la Commission stratégique⁷⁸⁴. Il convient néanmoins de citer le rôle joué par la *Revue Patriarcale* dans la diffusion des comptes-rendus de réunions et de visites effectuées par le Patriarche. Fondée en 1986 sur instigation du Patriarche Sfeir, cette revue se veut un vecteur des positions patriarcales, et fut notamment dirigée par des proches du Patriarche, dont Tony Saad au début des années 2000⁷⁸⁵. Si cette revue est destinée à un public de « spécialistes », s'intéressant spécifiquement à l'activité patriarcale maronite, et ne joue donc un rôle que partiel dans la diffusion des positions de Bkerké auprès du grand public, elle n'en demeure pas moins une source importante des prises de parole et de position de Bkerké.

- Les déclarations à la presse

Le dernier vecteur que nous répertorions ici est médiatique. La presse, écrite et audio-visuelle, joue un rôle prépondérant dans la diffusion et la réception des déclarations et actions entreprises par le patriarcat maronite (visites, entrevues, etc...). Il s'agit là du vecteur le plus largement suivi, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, et parfois, lorsque le Patriarche se déplace, au niveau régional et international. Ces déclarations sont plus ponctuelles, le relais médiatique s'opérant lors des grands événements religieux et/ou nationaux, ou lorsque la parole patriarcale se fait forte et revendicatrice. Citons à titre d'exemple la couverture médiatique dont le communiqué patriarcal du 20 septembre 2000 fut l'objet ou, plus récemment, les dénonciations du blocage institutionnel à l'issue du mandat présidentiel de Michel Sleiman, en 2014-2015-2016, par le Patriarche Raï lui-même (notamment à l'été 2014)⁷⁸⁶. Notons également qu'il s'agit du vecteur sur lequel les dignitaires religieux ont le moins de prise, même si la plupart des journalistes couvrant

⁷⁸⁴ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

⁷⁸⁵ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 331. PATRIARCAT MARONITE, *La Revue Patriarcale*, revue maronite d'information et de documentation, porte-parole du patriarcat maronite, Bkerké, 1986-2001.

⁷⁸⁶ « Bkerké dénonce implicitement le 8 Mars : Ne pas élire un président est contraire à la Constitution », *L'Orient-Le Jour*, 20 juin 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/872644/bkerke-denonce-implicitement-le-8-mars-ne-pas-elire-un-president-est-contraire-a-la-constitution.html>, consulté le 20/06/14 ; « « Assassins, tueurs ! » Raï ne mâche pas ses mots pour dénoncer les députés qui se dérobent à leurs devoirs », *L'Orient-Le Jour*, 22 juillet 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/877268/-assassins-tueurs-rai-ne-mache-pas-ses-mots-pour-denoncer-les-deputes-qui-se-derobent-a-leurs-devoirs.html>, consulté le 23/07/14 ; « Bkerké revient au-devant de la scène » *L'Orient-Le Jour*, 2 août 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/878980/bkerke-revient-au-devant-de-la-scene.html>, consulté le 02/08/14.

l'activité patriarcale sont souvent proches des milieux cléricaux⁷⁸⁷. Les journaux couvrant l'actualité patriarcale sont principalement des journaux francophones ou anglophones, proches des milieux chrétiens, ou des milieux hariristes (*L'Orient-Le Jour*, *An Nahar*, *The Daily Star*), mais notons toutefois que d'autres officines de presse, comme *Al Akhbar* ou *Al Manar*, proches du Hezbollah, relaient également la parole patriarcale en certaines occasions. Les leaderships religieux ont cependant parfois quelques difficultés à maîtriser l'impact et les retentissements de leurs déclarations médiatiques, car il s'agit ici d'un vecteur dont ils ne maîtrisent pas l'intégralité du processus de publication ou de diffusion. Si les discours sont prononcés par les dignitaires, leur diffusion et leur (re-)contextualisation dépendent toutefois des organes de presse qui les diffusent. La diffusion du discours échappe parfois au contrôle patriarcal, à la fois du fait de cette contextualisation (ou « dé-contextualisation ») de la parole de Bkerké, mais également du jeu de questions-réponses qu'implique un tel exercice, ce qui n'est pas sans entraîner quelques tensions, des rapports parfois conflictuels et un potentiel brouillage du message ou du discours délivré. La polémique ayant entouré la visite du Patriarche Raï en Terre Sainte en mai 2014, en est un exemple parlant. Trois ans après sa prise de fonction, Monseigneur Raï décide d'entamer une visite en Palestine, afin de visiter les villes de Jaffa, de Haïfa, ou encore Jérusalem, où est implantée une partie de la communauté maronite. Cette visite fut l'occasion pour le Patriarche de militer pour un processus de paix durable dans la région et de réaffirmer son soutien aux communautés chrétiennes maronites implantées à l'étranger. C'est donc une logique communautaire qui a animé le prélat maronite selon le Père Richard Abi Saleh⁷⁸⁸. Cette visite ne fut toutefois pas sans provoquer une polémique d'ampleur conséquente au Liban, le chef de l'Église maronite ayant été accusé de se rendre en « territoire ennemi », notamment par les milieux proches du Hezbollah⁷⁸⁹. La force de la polémique, à laquelle s'ajoute l'impatience de Monseigneur Raï face à l'incompréhension du message qu'il essaie alors de faire passer, est à la source d'un coup d'éclat sur la chaîne d'information France 24 où, lors d'une interview en duplex, le Patriarche, agacé par les questions du journaliste qui l'interroge sur cette polémique, décide brusquement de quitter le plateau en plein direct⁷⁹⁰, séquence qui sera par la suite largement relayée au Liban, provoquant une nouvelle salve

⁷⁸⁷ C'est notamment le cas de Fady Noun, journaliste à *L'Orient-Le Jour*, et qui fut un de nos interlocuteurs privilégiés pendant toute la durée de notre terrain.

⁷⁸⁸ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16. Cf également : « Sabbah : Le voyage du patriarche Raï en Terre sainte renforcera l'enracinement arabe des chrétiens d'Israël », *L'Orient-Le Jour*, 13 mai 2014, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/866962/sabbah-le-voyage-du-patriarche-rai-en-terre-sainte-renforcera-lenracinement-arabe-des-chretiens-disrael.html>, consulté le 20/09/17.

⁷⁸⁹ « Le patriarche maronite en Terre sainte: un voyage inédit dénoncé par le Hezbollah », *L'Express*, 22 mai 2014, disponible sur internet :

http://www.lexpress.fr/actualites/1/monde/le-patriarche-maronite-en-terre-sainte-un-voyage-inedit-denonce-par-le-hezbollah_1545559.html, consulté le 20/09/17.

⁷⁹⁰ « Vidéo : le patriarche maronite libanais Bechara Raï claque la porte de FRANCE 24 », *France 24*, 23 mai 2014, disponible sur internet : <http://www.france24.com/fr/20140523-video-patriarche-maronite-liban-monseigneur-bechara-rai-rahi-france-24-direct-jerusalem-pape-francois>, consulté le 20/09/17.

de critiques à l'encontre du dignitaire maronite, et qui sera également à la source de sa méfiance vis-à-vis des médias, tant libanais qu'internationaux. Ainsi, si le vecteur médiatique demeure le moyen le plus efficace de relais des positions patriarcales, et des leaderships religieux de manière générale, il n'en demeure pas moins un vecteur volatile dont les enjeux et implications échappent parfois à la maîtrise des énonciateurs.

2. Les instances musulmanes sunnites

Comme nous l'avons explicité précédemment, on observe une certaine analogie entre les vecteurs auxquels ont recours les différentes instances religieuses au Liban. De là à considérer ce mimétisme comme faisant partie intégrante de l'esprit consensuel guidant la praxis politique au Liban, où l'équilibre égalitaire entre les communautés et entre leurs représentants est érigé en véritable raison d'État, il n'y a qu'un pas. Toujours est-il que la communauté chrétienne maronite demeure la plus visible, sur le plan de l'expression politique, notamment en raison de la fréquence de ses prises de parole et de la diversité des vecteurs auxquels elle a recours pour véhiculer cette parole. La communauté musulmane sunnite, nous l'avons déjà évoqué, s'exprime relativement moins et davantage selon une logique de connivence voire de cooptation avec le leadership politique communautaire. Elle a cependant accès à divers supports pour relayer des prises de position qu'elle souhaite consensuelles.

- Les prêches

Sur le même modèle que les homélies chrétiennes, nonobstant les divergences évidentes concernant le déroulé des cérémonies religieuses, la liturgie, ou la foi, le prêche remplit néanmoins une fonction similaire au sermon. Sa préparation en amont des prières, ainsi que la « mise en scène » de la parole de l'imam ou du mufti, commentant l'actualité politique, économique ou sociétale, face à l'assemblée des fidèles, sourate à l'appui, repose sur les mêmes ressorts que son homologue chrétien et l'homélie qu'il prononce. Le prêche du vendredi tient également une place particulière, puisqu'il s'agit du moment fort de la semaine en terme de prise de parole. Notons que les rapports entretenus avec le champ politique par la hiérarchie religieuse sunnite, institutionnalisée ou non, étant plus denses que pour ses homologues chrétiens, les thèmes politiques tiennent parfois une place plus conséquente dans les déclarations lors des prêches. Enfin, l'organisation de cette hiérarchie sunnite confère implicitement un poids différent selon le statut de l'énonciateur. Ainsi,

les déclarations du Mufti de la République mais également des muftis de région « influents » sont les plus relayées et les plus écoutées par les fidèles mais également par une partie de la société libanaise. Les muftis de Saïda, de Tripoli ou encore du Mont-Liban sont parmi les dignitaires religieux sunnites les plus écoutés⁷⁹¹ et ce, pour différentes raisons : la circonscription sur laquelle ils ont autorité peut être très étendue et regrouper un nombre important de croyants (Saïda, Tripoli, Beyrouth) ; cette circonscription peut parfois représenter des défis pour l'autorité de Dar al Fatwa (Tripoli surtout et dans une moindre mesure Saïda) ; la personnalité des muftis peut en elle-même contribuer à donner un certain poids à leurs déclarations (le mufti Soussan de Saïda, Cheikh Malek Al Chaar à Tripoli⁷⁹², ou encore le mufti Ali Jouzou pour le Mont-Liban).

- Les communiqués mensuels

Ce vecteur correspond également au modèle classique du communiqué publié et diffusé à l'issue du conseil mensuel des muftis, regroupant les douze muftis de région et le Mufti de la République⁷⁹³. Il se tient à Dar al Fatwa, et divers thèmes sont abordés au cours de cette réunion, aussi bien liturgiques qu'administratifs, ou encore politiques. L'élaboration du communiqué final s'opère selon un processus similaire à celui des communiqués patriarcaux maronites : une délibération a lieu à l'issue de la réunion afin de produire un document commun reflétant les positions adoptées par le conseil. Mohammed Nokkari souligne cependant que la voix du Mufti de la République est prédominante dans la délibération entourant l'élaboration de ce communiqué, et que certains muftis de région ont également une voix prédominante, comme le mufti de Tripoli⁷⁹⁴. Notons également, que ces communiqués comme l'ensemble des déclarations émanant de Dar al Fatwa ont pour ambition de s'adresser à l'ensemble des communautés musulmanes, et non uniquement sunnites :

⁷⁹¹ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14 ; Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

⁷⁹² Fréquemment cité en référence par Ahmad Fatfat, député membre du Courant du Futur, au cours de notre entretien : Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

⁷⁹³ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14.

⁷⁹⁴ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14. Notons que Mohammed Nokkari lui-même, tout comme Mohammed Sammak, souligne l'analogie de forme entre les réunions du Synode permanent maronite et le conseil des muftis de région. Cette analogie n'est donc pas qu'une simple déduction de notre part mais semble elle-même admise par les acteurs eux-mêmes.

Rodwan Sayyid :

« *When the mufti speaks to the believers, he speaks to the whole Muslim community. He cannot speak to the Sunnis alone* »⁷⁹⁵

L'audience n'est toutefois pas la même selon les deux communautés : si l'écoute des fidèles est relativement acquise dans les deux cas, la visibilité à l'échelle nationale est cependant moindre pour les communiqués de Dar al Fatwa que pour les déclarations synodales. La voix patriarcale se veut plus forte que celle des plus hauts dignitaires de l'instance sunnite, comme en témoigne notamment l'accès à ces déclarations : il est en effet plus aisé d'obtenir les publications de Bkerké que de Dar al Fatwa, et la couverture médiatique accordée à ces deux prises de parole n'est pas de même mesure. Si la voix des muftis est rapportée par *An Nahar*, ou encore par le *Daily Star*, les colonnes qui lui sont habituellement réservées sont en général plus minces que celles accordées par *L'Orient-Le Jour* aux déclarations publiées par le patriarcat. Nous avons en outre déjà évoqué nos difficultés personnelles à obtenir copie des communiqués de Dar al Fatwa, malgré l'aide de certains acteurs avec qui nous sommes en contact réguliers, difficultés que nous avons moins rencontrées dans le cas des communiqués patriarcaux.

- Les comptes-rendus de visite

Les visites des dignitaires religieux libanais dans le pays, à l'étranger, ou leurs rencontres avec des personnalités politiques ou religieuses, de quelque nationalité qu'elles soient, demeurent des événements politiques et médiatiques majeurs qui sont également l'objet d'un compte-rendu au sein duquel les positions de l'instance du Mufti de la République sont réaffirmées. Ces événements sont également l'occasion de réunions entre les membres de Dar al Fatwa pour l'élaboration de ce communiqué. La fréquence de ces rencontres n'est toutefois pas régulière comme nous l'indique Mohammed Sammak⁷⁹⁶.

⁷⁹⁵ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

⁷⁹⁶ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

- Les déclarations à la presse

Enfin, l'activité et les déclarations des dignitaires de Dar al Fatwa sont elles-mêmes couvertes par les médias libanais. Ces prises de parole sont également l'occasion d'une mise en scène, commune à l'ensemble des chefs religieux, prenant place généralement sur le parvis de Dar al Fatwa, ou de la mosquée au sein de laquelle officie l'énonciateur, et où celui-ci délivre son discours à un parterre de journaliste, discours dont les éléments de langage se veulent en général communs à l'ensemble des dignitaires sunnites et surtout à la *za'âma* dominant le champ politique. Il s'agit donc généralement d'une occasion pour réaffirmer la ligne politique choisie par cette *za'âma* en véhiculant ainsi l'image d'un pouvoir communautaire unifié entre leaders politiques et religieux. Il arrive cependant parfois que la sphère médiatique fournisse une tribune au leadership religieux lorsque celui-ci est en conflit avec la notabilité sunnite. Si de telles situations demeurent rares, l'exemple le plus notable demeure celui de la crise traversée par Dar al Fatwa lors des dernières années du mandat de Rachid Qabbani. Ayant pour point de départ de sombres soupçons de détournement de fonds⁷⁹⁷, l'affaire prend une tournure politique lorsque le Mufti Qabbani entreprend d'obtenir le soutien de la frange du leadership politique sunnite rivale du clan Hariri, et principalement rassemblée autour de la figure du Premier ministre de l'époque, le tripolite Nagib Mikati. Les médias sont alors un vecteur privilégié pour le Mufti Qabbani pour dénoncer ses détracteurs : alors que les journaux proches du Courant du Futur s'alignent progressivement sur la ligne haririste, le journal *Al Manar* saisit l'occasion pour critiquer le parti sunnite et se poser en défenseur du Mufti et de l'office qu'il représente⁷⁹⁸. Alors que deux conseils chériés rivaux contestent leur légitimités respectives⁷⁹⁹, les médias deviennent le principal recours du Mufti Qabbani pour clamer haut et fort son refus d'abdiquer devant les pressions auxquelles il doit faire face, court-circuitant ainsi les vecteurs d'expression traditionnels dont dispose l'instance sunnite. Néanmoins, force est de constater que cette stratégie n'est pas sans risque, car la volatilité des commentaires médiatiques, et l'absence de contrôle de ce vecteur par le Mufti Qabbani et ses proches, ont eu tôt fait de confiner cette affaire dans le champ politique en érodant progressivement le caractère religieux et communautaire de leurs déclarations⁸⁰⁰. Comme pour leurs homologues

⁷⁹⁷ Nous nous basons ici uniquement sur les témoignages d'acteurs ayant joué un rôle significatif dans cette crise, proches de Dar al Fatwa, ainsi que sur les enquêtes parues dans la presse libanaise ayant couvert les événements et les analyses de chercheurs et commentateurs familiers de la scène libanaise. Nous reviendrons sur ces points ultérieurement.

⁷⁹⁸ « Le mufti humilié : le vrai visage du courant du Futur ! », *Al Manar*, 30 décembre 2013, disponible sur internet : <http://www.almanar.com.lb/french/adetails.php?eid=147772&cid=18&fromval=1&frid=18&seccatid=23&s1=1>, consulté le 30/12/13.

⁷⁹⁹ « Le conflit s'envenime au sein de Dar el-Fatwa », *L'Orient-Le Jour*, 14 mai 2013, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/814260/le-conflit-senvenime-au-sein-de-dar-el-fatwa.html>, consulté le 27/12/13.

⁸⁰⁰ Entretien avec un membre de Dar al Fatwa, proche du Courant du Futur, souhaitant garder l'anonymat, réalisé en juillet 2015. Entretien avec un proche de Dar al Fatwa, souhaitant garder l'anonymat, réalisé en avril 2016.

chrétiens maronites, les médias demeurent un vecteur dont les répercussions sont difficiles à maîtriser : relayant à la fois les paroles des acteurs politiques et religieux, les médias créent un pont entre ces deux champs en uniformisant les prises de parole. Si son recours garantit une plus grande diffusion de la parole religieuse, son usage comporte intrinsèquement le risque d'une « banalisation » de cette parole, par sa « désacralisation ».

Les leaderships religieux disposent donc d'une variété de vecteurs leur permettant de faire entendre leurs déclarations et leurs positionnements. Néanmoins, chacun de ces moyens de communication est porteur d'une symbolique différente, et leur usage suppose leur insertion dans une stratégie de communication pré-établie (ou non) par les énonciateurs.

b) Symbolique des vecteurs et stratégies de communication

Les différentes ressources dont disposent les instances religieuses afin de véhiculer leur parole, de la rendre audible par une part importante de la société libanaise et d'entretenir par la même occasion leur légitimité à se prononcer sur les thèmes politiques, sont assez variées et sont donc porteuses d'une symbolique différente selon l'usage qu'il en est fait par les énonciateurs. Si les instances disposent d'une pluralité de vecteurs de communication, leur usage répond à une stratégie et une évaluation par les acteurs religieux de l'impact que leur utilisation implique sur l'auditoire. La ritualisation et la codification, observables dès lors que l'on se penche sur le contenu du discours des établissements religieux, supposent une hiérarchisation des prises de parole et de leur impact relatif tributaire des vecteurs employés : si le fond reste sensiblement le même, la forme et son usage permettent le cas échéant de calibrer la prise de parole en fonction des effets recherchés sur l'auditoire.

La relative similitude entre les vecteurs employés par les instances religieuses chrétienne maronite et musulmane sunnite nous permet de traiter ces deux établissements de front. Les relais dont ces derniers disposent supposent un emploi différencié selon les objectifs poursuivis par ces instances. Ainsi, une première classification peut être opérée selon l'auditoire ciblé : les prêches et homélies et, dans une certaine mesure, les communiqués hebdomadaires et mensuels, s'adressent en priorité aux ressortissants des communautés, aux fidèles, et s'inscrivent dans un processus ritualisé dont les codes immuables sont reconnus et admis par l'ensemble des acteurs de la communauté. Ces deux types de vecteurs, à la fois oraux et écrits, participent du rite d'institution, du rite instituant la communauté, la soudant et en délimitant les frontières symboliques qui séparent ce qui est licite,

admis (et donc « communautaire », dans le sens du « ressorts de la communauté »), de ce qui ne l'est pas : selon Bourdieu, « *un des effets essentiels du rite [serait] de séparer ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'instituer ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas. C'est pourquoi, plutôt que rites de passage, je [NDLR : Pierre Bourdieu] dirais volontiers rites de consécration, ou rites de légitimation ou, tout simplement, rites d'institution – en donnant à ce mot le sens actif qu'il a par exemple dans l'expression « institution d'un héritier »* »⁸⁰¹. Ainsi, par sa prise de parole, la hiérarchie religieuse « *institue* » la communauté, lui donne corps, la reconnaît et la fait vivre. Pour reprendre à nouveau Bourdieu, « *instituer, donner une définition sociale, une identité, c'est aussi imposer des limites et « noblesse oblige » pourrait traduire le ta heoutou prattein de Platon, faire ce qu'il est de son essence de faire, et pas autre chose – en un mot, s'agissant d'un noble, ne pas déroger, tenir son rang* »⁸⁰², cette dernière observation semblant également applicable à l'ensemble des acteurs de la communauté, chef religieux comme fidèle. « *Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous (katègoresthai, c'est, à l'origine, accuser publiquement) et en la lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être* »⁸⁰³. C'est donc en « parlant », ou plutôt en s'exprimant que le chef religieux, et l'instance qu'il représente, instituent la communauté, mais, et surtout, lui confèrent et entretiennent son identité. Le prêche ou l'homélie, par leur caractère ritualisé, ont pour fonction de souder la communauté, à la fois physiquement et symboliquement : physiquement en rassemblant les fidèles en un même lieu saint (l'église ou la mosquée) autour d'une chaire ou d'un autel sur lesquels l'imam, le mufti, le curé ou le Patriarche officie et délivre une parole codifiée et, en général, acceptée voire « pré-légitimée » par l'auditoire ; symboliquement en délivrant les codes selon lesquels la « pensée communautaire » s'articule, c'est-à-dire les lignes de positionnement sur lesquelles la hiérarchie cléricale se positionne. Cette parole trouve également sa place au sein d'une séquence ritualisée, séquencée, dont le rythme est connu, maîtrisé et suivi par les fidèles assistant à l'office. La seconde grande catégorie de vecteurs que nous pouvons catégoriser a pour fonction de transcender les frontières communautaires, tant sur le plan du fond que de celui de la forme. Il rassemble l'essentiel des communications écrites ritualisées d'une part (bien que, comme nous l'avons précisé, les communiqués hebdomadaires et mensuels s'apparentent également à la catégorie de vecteurs participant aux rites d'institution communautaires), et les déclarations plus médiatiques (écrites ou orales) et ponctuelles d'autre part. Le dénominateur commun à ces

⁸⁰¹ Pierre BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, op. cit., p. 58.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 60.

⁸⁰³ *Id.*.

différents vecteurs est à la fois leur auditoire, leur caractère ponctuel, mais également le vocabulaire et les thèmes des déclarations qu'ils véhiculent. En effet, si les communiqués sont conçus, débattus, rédigés puis publiés au sein même des instances religieuses, et qu'une partie des thèmes qu'ils abordent ont trait aux affaires de la communauté⁸⁰⁴, leur audience transcende cependant les frontières de cette dernière, et ils demeurent sujets aux commentaires d'acteurs n'en faisant pas partie. À titre d'exemple, le positionnement patriarcal de septembre 2000, ayant pour thème la présence armée syrienne sur le sol libanais, prend certes la forme d'un communiqué patriarcal, mais l'audience visée est bien évidemment nationale, en témoignent notamment les réactions parfois virulentes qu'il a provoqué dans les milieux cléricaux musulmans, tant sunnites que chiites⁸⁰⁵. Les déclarations médiatiques, par voie de presse écrite ou télévisuelle, assument quant à elles explicitement leur vocation nationale, de par la nature même des vecteurs qu'elles emploient, ici celle d'une couverture médiatique à l'échelle du pays, voire à l'échelle internationale. Les objectifs varient également en fonction de l'auditoire ciblé, et le discours s'adapte également dans sa forme. Un regard large en englobant l'essentiel de la production de Bkerké ou de Dar al Fatwa en matière de déclarations médiatiques ou de communiqués nous permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle la hiérarchie cléricale maronite entend, la plupart du temps, faire entendre la voix patriarcale comme étant celle des garants des droits de sa communauté, des « droits chrétiens » (pour reprendre une terminologie employée par une partie des acteurs politiques et religieux chrétiens, et dénoncée par une autre⁸⁰⁶), mais également des grands « principes nationaux » tels que la liberté (de pensée, d'expression), ou encore la souveraineté nationale. L'establishment religieux sunnite, quant à lui, se pose en garant de la paix civile, en représentant d'un sunnisme « officiel », rejetant toute forme d'extrémisme et appuyant la ligne politique de la *za'âma* au pouvoir. Ici, le vecteur médiatique est employé en vue de toucher un auditoire rattaché à d'autres communautés, en particulier chrétiennes. C'est par ce mode d'expression que la hiérarchie sunnite entend régulièrement envoyer des signaux forts à ses homologues chrétiens, et aux ressortissants de leurs communautés, afin d'apaiser les tensions sociétales, quand celles-ci se font sentir. Au regard de cette hypothèse, il ne semble pas surprenant de s'apercevoir qu'à chaque fois que nous interrogeons les acteurs de notre terrain sur les questions de dialogue interreligieux, ceux-ci placent le débat spontanément à l'échelle du dialogue entre les establishments et non à l'échelle des interactions à l'échelle micro-sociale. Ceci nous permet enfin de supposer que cette seconde catégorie de vecteurs, transcendant les frontières

⁸⁰⁴ Cf infra : Deuxième Partie, II, section 2.

⁸⁰⁵ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

⁸⁰⁶ Notons notamment la réticence avec laquelle Samir Frangié aborde cette expression lourde de sens, qu'il considère comme l'apanage des milieux aounistes de 2006 à 2016, et qui, selon lui, traduit un retour à une logique communautaire entravant toute réconciliation nationale et allant jusqu'à menacer potentiellement une fragile paix civile au Liban. Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

communautaires par leur auditoire, regroupe autant de canaux de communication⁸⁰⁷ et de dialogue entre les establishments, et permet ainsi une discussion à distance, régulièrement ponctuée par l'envoi de signaux symboliques forts via un discours d'apaisement.

Le calibrage des vecteurs relayant la parole religieuse ne s'opère pas uniquement en fonction de l'audience que les establishments communautaires entendent toucher, mais est également tributaire du temps politique dans lequel il s'inscrit. Ainsi, si la première catégorie de vecteurs est aisément assimilable au temps du rite, la seconde s'apparente à un temps politique plus resserré, à une conjoncture politique ponctuelle. Cette temporalité s'accompagne d'effets pris en compte dans les stratégies de communication des différentes instances. Les vecteurs véhiculant une parole ritualisée relèvent de la tradition, de la conservation, de la constance, alors que les vecteurs médiatiques, de par la « ponctualité » de leur emploi, supposent une rupture du temps politique, soit par le biais d'une accélération, soit, au contraire, par le biais d'une immobilisation ou, tout du moins, d'un ralentissement. Il est ici important de noter que l'emploi de ces vecteurs, et les effets induits par cet emploi, à la fois provoquent et accompagnent ces accélérations ou ces ralentissements du temps politique. Ainsi, alors que les déclarations médiatiques du Patriarche Raï critiquant la vacance présidentielle en 2014-2016, ou celles du Mufti Qabbani soutenant médiatiquement la légitimité du nouveau Conseil chérié, dont la légalité est contestée, peuvent être lues comme autant de stratégies d'adaptation à la crise alors en vigueur dans ces deux cas, le communiqué patriarcal du 20 septembre 2000, dénonçant la présence armée syrienne est, quant à lui, indéniablement à la source de l'accélération d'un temps politique qui ne connaît, cependant, son dénouement qu'en avril 2005. Ainsi, la principale difficulté rencontrée par les hiérarchies religieuses en terme de stratégie de communication résulte de cette tension entre parole ritualisée et prise de parole ponctuelle, tension que relève notamment Marc Abélès.

Dans un article de 1989, Abélès interroge la symbolique entourant la communication politique moderne, entre ritualisation et stratégie, à travers les exemples de l'inauguration de la gare de Nevers par le Président François Mitterrand en février 1986, puis celle du centre de secours d'Avallon par le ministre de l'Intérieur Charles Pasqua l'année suivante. L'analyse de ces deux événements permet à Abélès de mettre en perspective à la fois la ritualisation de ces deux événements politiques (en mettant en exergue leur dimension quasi religieuse), mais également la place des modes de communication « modernes » (ici médiatiques) que ces deux événements sollicitent. Reprenant Goffman, Abélès définit ici le rite comme « *des actes essentiellement répétitifs qui ponctuent certains moments de l'activité privée ou publique* »⁸⁰⁸, ou comme « *un acte*

⁸⁰⁷ Ce ne sont bien évidemment pas les seuls canaux.

⁸⁰⁸ Marc ABÉLÈS, « Rituels de communication et politique moderne », in *Revue Hermès*, 1989/1, Numéro 4, p. 127.

formel et conventionnalisé par lequel l'individu manifeste son respect et sa considération à l'égard d'un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant »⁸⁰⁹. Ainsi, Abélès caractérise le rite et son déroulement par leur « morcellement et une répétition », à la suite de Lévi-Strauss⁸¹⁰ : « Morcellement puisque l'action se trouve décomposée en une multiplicité de séquences: ici des variations sont possibles; des éléments peuvent venir s'agréger [...]. Quant à la répétition, elle obéit à ce schéma invariant, ces séquences qui sont comme des figures imposées. [...] Le rite, a noté l'ethnologue P. Smith (1979) fonctionne comme un « piège à pensée » : tout devient acceptable parce que sur le moment chacun ne demande qu'à y croire. [...] Sans me livrer à des descriptions détaillées de meetings ou de manifestations, je retiens qu'ils ont en commun avec les rituels notabiliaires d'exiger de la part des protagonistes une présence physique, d'être eux aussi localisés, de se décomposer en une multiplicité de séquences, combiner des paroles et des symboles non verbaux : comportements gestuels, manipulations d'objets à valeur symbolique, le tout dans une mise en scène qui intègre conventionnellement l'ensemble action/discours. Autre analogie: la dimension religieuse de ces cérémonies qui renvoie les unes et les autres à une transcendance (la Nation, le Peuple, la classe ouvrière): transcendance évoquée dans le discours des officiants ou par le jeu des symboles utilisés. On retiendra aussi la dimension proprement religieuse de la relation qui s'instaure entre l'officiant et les fidèles. Nous avons bien affaire ici à des rites dans toute l'acception du terme. Morcellement, répétition, d'un côté ; dramatisation de l'autre, tout concourt à produire ce piège à pensée qu'évoque P. Smith. De même nous retrouvons à l'œuvre les quatre ingrédients, sacralité, territoire, primat des symboles et valeurs collectives »⁸¹¹. À l'inverse, « lorsque la communication prend le devant de la scène, prime est donnée à l'innovation: il faut sans cesse renouveler, à défaut du message, le support du message. A l'opposé le rite met toujours en jeu une tradition et il prend tout son relief par référence explicite ou implicite à la tradition. Autre trait caractéristique: la communication moderne tend à accentuer fortement l'individualité »⁸¹². Opposant ainsi rite et communication politique, Abélès révèle implicitement une tension relative entre ces deux temps dans la prise de parole politique, aisément applicable au cas du champ religieux libanais : alors que le rite relève de la tradition et de la conservation, à travers des moments séquencés, répétitifs et codifiés, et dont l'objectif est la cohésion communautaire à travers la réunion de ses composantes (hiérarchie religieuse et fidèles), afin de préserver le statu quo de son existence (entendre ici, sa pérennité), la communication politique suppose un renouvellement, une innovation permanente, principalement des supports dans notre cas, dans un but de séduction, ou du

⁸⁰⁹ Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Tome 2, Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 73.

⁸¹⁰ Claude LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Plon, Paris, 1971, 688 pp.

⁸¹¹ Marc ABÉLÈS, « Rituels de communication et politique moderne », in *Revue Hermès*, op. cit., pp. 131-132-133.

⁸¹² *Ibid.*, p. 129.

moins de persuasion, si ce n'est en vue d'une conquête du pouvoir, du moins pour une préservation de celui-ci.

Chaque vecteur traduit donc à la fois un temps politique mais également une stratégie de communication pensée par les énonciateurs. À la ritualisation des homélies et des prêches voire des communiqués, répondent la ponctualité et parfois la relative spontanéité des déclarations médiatiques. Si les prises de parole publiques que sont les homélies et les prêches s'inscrivent dans le temps de la prière, la ritualisation caractérise également les communiqués : leur publication est régulière (toutes les semaines à jour fixe, ou tous les mois), l'organisation et la structure sont fixées et la plupart du temps similaires⁸¹³, les acteurs impliqués sont toujours les mêmes. La symbolique ritualisée participe également à la production de sens de la part des leaderships religieux, comme le souligne Jacques Gerstlé : *« pour produire le sens de leur expérience, les hommes se servent de symboles. Symboliser c'est représenter le réel et établir un rapport de signification entre des choses. Pour ce faire, l'être humain dispose du langage mais aussi des rites, des mythes. La communication politique comme les autres formes de communication humaine utilise les signes qui sont disponibles dans les codes. Un code est un stock de signes et un répertoire de règles pour les combiner de façon acceptable pour les membres d'une communauté linguistique »*⁸¹⁴. La communauté est donc, à la lumière de ce prisme, à la fois communauté de croyants, et « communauté linguistique », c'est-à-dire usant et reproduisant un même langage symbolique, dont les codes ne sont intégrés et maîtrisés que par ses membres (dans une certaine mesure). Cette production de sens s'opère quant à elle lors de « rites consensuels »⁸¹⁵ dont les codes sont attendus et acceptés par tous.

Notons également la forte symbolique qu'impose l'utilisation de tel vecteur sur la relation qu'entretient le récepteur avec le discours qui lui est proposé. L'articulation entre parole écrite et orale confère une portée particulière à cette relation. Ainsi, l'oralité permet une relation directe et de proximité entre l'énonciateur et le récepteur : lors de l'homélie ou du prêche, l'officiant s'adresse à la foule des croyants de manière générale, mais le discours a cependant une portée individuelle de par la proximité induite par l'oralité, mais également de par l'universalité du message religieux

⁸¹³ Pour prendre l'exemple des communiqués patriarcaux hebdomadaires, ceux-ci commencent en général par citer la date de la réunion du Synode permanent, les acteurs en présence, puis listent en quatre à huit points les différents sujets sur lesquels le Synode s'est prononcé. L'organisation des thèmes n'est pas non plus laissée au hasard : les thèmes nationaux, politiques et économiques précèdent en général une référence au temps liturgique dans lequel ces événements s'inscrivent, temps qui est l'occasion d'un point conclusif sur les fêtes religieuses en cours ou à venir, et les valeurs que la célébration de celles-ci induit et sur lesquelles Bkerké souhaite insister, sous la forme de recommandation pour les fidèles d'une part, et pour l'ensemble de la population libanaise d'autre part. Cf Annexe 22.

⁸¹⁴ Jacques GERSTLÉ, Christophe PIAR, *La communication politique*, Armand Colin, Paris, 2016, p. 18.

⁸¹⁵ Marc ABÉLÈS, « Rituels de communication et politique moderne », in *Revue Hermès*, op. cit., pp. 130-132.

délivré. La forte charge symbolique portée par le lieu au sein duquel cette parole est prononcée (église ou mosquée), confère cependant une distance légitimant cette parole. Le communiqué, quant à lui, de par son support écrit et son caractère figé et ritualisé, contribue à « sacraliser » la prise de parole patriarcale et à l'inscrire dans le temps (les écrits restent). Néanmoins, oralité et écrit n'ont qu'un poids relatif dès lors que les vecteurs médiatiques sont utilisés. Que ce soit en interview plateau ou dans la presse écrite, les effets des interventions médiatiques demeurent similaires : la proximité avec le récepteur est plus forte de par le caractère relativement informel de l'interview, prise de parole orale hors de tout cadre cérémonieux. La parole religieuse en devient plus accessible, elle se démocratise mais par la même occasion se désacralise, ce qui explique en partie l'extrême prudence avec laquelle certains acteurs religieux ont recours à ce type de vecteur⁸¹⁶.

Enfin, il apparaît important de souligner que les deux établissements religieux sur lesquels nous portons le regard ne bénéficient toutefois pas de la même accessibilité aux vecteurs de communication. Jacques Gerstlé insiste notamment sur la notion de réseau, et sur la différence qui existe entre ce qu'il nomme « *réseau de communication* » et « *réseau social* » : alors que le premier renvoie à la capacité de couverture et de projection de la parole, c'est-à-dire « *l'ensemble de possibilités matérielles de communication* » et qui « *détermine donc l'éventail de possibilités matérielles mais pas forcément la structure réelle de la communication* »⁸¹⁷, le « *réseau social* » désigne le réseau de personnes, de connaissances, caractérisé par la confiance que les acteurs ont entre eux. Or, force est de constater que les deux instances ne disposent pas du même capital pour chacun de ces deux réseaux, et que l'avantage est sensiblement au patriarcat maronite. Celui-ci dispose en effet d'un nombre important de relais, lui permettant une visibilité accrue par rapport à Dar al Fatwa, mais également par rapport à l'ensemble des autres instances religieuses. Mais Bkerké jouit également d'une aura qui amène l'ensemble des acteurs sociaux au Liban à lui accorder, ainsi qu'à ses déclarations et prises de position, un crédit certain⁸¹⁸, crédit qu'il n'accorde pas systématiquement aux autres établissements religieux, notamment Dar al Fatwa, dont la parole est souvent perçue comme étant intrinsèquement liée aux positionnements des leaderships politiques sunnites. Cette différence entre les « *réseaux* » de Bkerké et de Dar al Fatwa est un des facteurs expliquant le différentiel de fréquence dans la prise de parole entre les deux instances.

⁸¹⁶ Nous citons les milieux cléricaux maronites suite aux débuts du mandat de Monseigneur Raï (cf supra : Deuxième Partie, I, section 2), mais notons également la réticence vis-à-vis du recours aux médias de la part de Monseigneur Elias Audi, évêque grec-orthodoxe de Beyrouth, selon les dires du député Atif Majdalani : cf Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

⁸¹⁷ Jacques GERSTLÉ, Christophe PIAR, *La communication politique*, op. cit., p. 21.

⁸¹⁸ La question de l'érosion relative de ce crédit accordée à la parole patriarcale est notamment l'un des enjeux agitant les premières années du mandat de Monseigneur Béchara Raï.

L'observation des vecteurs, des outils de communication, mais également de la fréquence de leur emploi, de leur inscription dans tel ou tel temps politique, ainsi que de l'identité des acteurs les utilisant, nous éclaire sur les règles de forme communément admises dans la production et la réception de la parole des acteurs religieux dans le champ politique et, par corollaire, sur la manière dont les positionnements sont exprimés. Si cette brève théorisation de la pratique des acteurs religieux en terme de communication permet de dessiner les « règles du jeu », le débat porte bien évidemment sur les moments de transgression ou de transcendance de ces règles par les acteurs eux-mêmes, transgression et transcendance volontaires ou contraintes. Cependant, il convient de porter préalablement le regard sur les règles de fond accompagnant la prise de parole politique des leaders religieux, s'articulant conjointement aux règles de forme sur lesquelles nous venons de porter le regard.

II- CONSTRUCTION ET CRISTALLISATION DU DISCOURS POLITIQUE : LE VOCABULAIRE DES DOMINANTS

Section 1 : La rhétorique du « vivre-ensemble » : les leaderships religieux garants de la « formule libanaise »

a) La défense de la « formule libanaise du multiconfessionnalisme »

Si les leaderships religieux, tant chrétiens que musulmans, se distinguent par leurs structures internes propres, leur rapport au politique, et la fréquence de leurs prises de parole, ils apparaissent cependant comme un corps d'acteurs constitué dès lors que l'on se concentre sur la rhétorique et le vocabulaire utilisés lors des discours. C'est donc sur le plan des principes prônés et défendus que prend forme un discours commun aux différents leaderships communautaires (religieux et politiques). Ce discours commun véhicule ici une rhétorique du « vivre-ensemble », selon la formule consacrée et mythifiée par l'ensemble de la classe dirigeante libanaise. À la fois discours légitimé et légitimant, son usage est reconnu par les acteurs dominant la scène politique et religieuse libanaise, et constitue, en même temps, un marqueur politique : le reproduire signifie également reconnaître sa légitimité et permet de se faire reconnaître comme membre de l'élite politique et/ou religieuse dans le champ libanais. Au cours de nos enquêtes de terrain, mais déjà dès notre approche des archives journalistiques et notre suivi de la presse actuelle, l'usage d'une rhétorique commune à l'ensemble de cette catégorie d'acteurs, dominant leurs champs respectifs, nous est apparu. Véhiculée notamment lors des discours relayés par voie de presse, cette rhétorique apparaît dans l'ensemble des articles que nous avons répertoriés ces six dernières années. Ce discours est constamment employé, relayé, et avancé par l'ensemble des acteurs dès lors qu'il s'agit de justifier une ligne politique qui est ainsi présentée comme étant en accord avec les grands principes nationaux. En employant cette rhétorique du « vivre-ensemble », l'énonciateur entend donc capter le capital symbolique que confère cet emploi, en se posant en défenseur, en garant de la formule libanaise pluricommunautaire. Il s'agit donc à la fois d'un positionnement adressé aux leaderships communautaires en présence (en se posant comme membre de ce corps d'acteurs) mais également à la société libanaise dans son ensemble (en tenant un discours transcommunautaire et national).

Ainsi, l'énonciateur peut, par l'usage d'un tel discours, accumuler un capital symbolique à l'extérieur du champ au sein duquel il est principalement positionné.

L'usage de cette rhétorique, déjà identifiée au sein des déclarations par voie de presse lors de nos recherches préparatoires, s'est vérifié au cours des entretiens que nous avons conduits lors de notre travail de terrain, et est également observable dans les communiqués publiés par les instances religieuses chrétienne maronite et musulmane sunnite auxquels nous avons eu accès. Nous avons ainsi pu identifier et circonscrire un « vocabulaire » commun, auquel ont fréquemment recours les leaderships communautaires, qu'ils soient politiques ou religieux. Nous choisissons ici de donner quelques illustrations de cette pratique discursive, relevée au cours des différents entretiens que nous avons eu l'occasion de mener⁸¹⁹. Nous retenons ici trois thèmes principaux, que nous pouvons regrouper sous le vocable de la « défense de la formule libanaise du multiconfessionnalisme ».

1. L'acceptation de l'« autre » dans son essence : le respect du consociativisme

La plupart des acteurs interrogés sur les questions des rapports interreligieux et du dialogue entre les communautés, insiste en premier lieu sur le respect dû aux différences entre les ressortissants des divers groupes confessionnels au Liban. La sauvegarde de la formule libanaise de cohabitation est au centre des positionnements des instances religieuses, mais également des leaderships politiques au pouvoir, et cette sauvegarde suppose la tenue d'un discours de tolérance et d'acceptation. Celui-ci implique à la fois la reconnaissance de l'« autre » en tant que composante de la mosaïque sociétale libanaise, mais également la reconnaissance de ses différences, et d'une supposée incompatibilité, ou tout du moins d'une claire dissociation des fois et des pratiques religieuses. Cette dissociation est actée et acceptée par le silence qui l'entoure dès que les représentants des communautés commencent à dialoguer, comme le souligne Monseigneur Matar :

« Vous savez, nous on a pris la décision de ne pas discuter nos différences théologiques. Nous nous acceptons comme nous sommes. Nous tenons à ce que les musulmans connaissent les chrétiens comme ils sont, et comme ils se comprennent eux-mêmes, non pas selon l'idée que l'on a d'eux, et inversement. Donc on a une reconnaissance mutuelle de ces concordances et de ces différences. Ensuite, le dialogue consiste en ce que chacun dise ce qu'il est et l'autre aussi, et on essaie de trouver des points communs, mais on ne discute pas dogme [...] Lorsque l'Église souhaite organiser des rencontres islamo-chrétiennes, elle ne les organise pas elle-même. C'est mieux de

⁸¹⁹ Nous faisons ici volontairement le choix d'écarter les communiqués publiés par les instances, car ceux-ci feront l'objet d'une analyse ultérieure, cf infra : Deuxième Partie, II, section 2.

*rechercher des personnes pour ne pas engager totalement la structure ecclésiale, voyez-vous, pour qu'il y ait plus de souplesse. Un évêque peut être nommé, des laïcs peuvent être nommés, pour que ces rencontres ne soient pas des rencontres de décision, on ne va pas changer la religion vous savez. On va créer des rapprochements, des points communs ou de réflexion »*⁸²⁰

Ceci suppose donc un dialogue certes ouvert, mais dont le fond reste très général, afin de ne pas heurter les sensibilités et de créer de nouveaux thèmes autour desquels les instances se rassemblent et créent une nouvelle plateforme de discussion. Le dialogue aurait pour fonction première de défragmenter une société libanaise minée par la peur de l'« autre »⁸²¹, comme le souligne le Père Fadi Daou, directeur de l'association Adyan, œuvrant entre autres pour le dialogue interreligieux :

*« Je dirais qu'il existe deux types de difficultés majeures. Tout d'abord, la peur de « l'autre ». On craint ce qu'on ne connaît pas. Il s'agit ici de dépasser cette angoisse, cette peur étant accentuée dans un contexte de violence, qui s'est accru depuis trois ans maintenant. La deuxième difficulté vient de la généralisation et des stéréotypes, dans la représentation de soi-même et de « l'autre ». Notamment, la croyance que chaque religion peut à elle seule proposer une solution à la coexistence dans la région. C'est une erreur »*⁸²²

La connaissance de l'autre et le respect des différences sont également au cœur du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (C.N.I.D.), comme le souligne Mohammed Sammak :

« I did lately a lecture at the Maqassed, a conference about religious freedom. And some extremists criticised me in the mosques, saying "this is not acceptable, Muhammad Sammak should not apologise but reconsider, and become Muslim again". It was in some mosques in Beirut. So we have this problem, and they know I am

⁸²⁰ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

⁸²¹ Qu'il nous soit permis ici de partager notre expérience personnelle, vécue sur le terrain, et qui illustra selon nous cette méfiance de l'« autre » encore bien présente au sein de la société libanaise. Nous fûmes en effet souvent frappés par notre difficulté à réserver un taxi, ou à trouver un « service » (taxi collectif beyrouthin) avec un chauffeur acceptant de nous conduire dans un « quartier musulman » dès lors que celui-ci est chrétien, ou inversement. Il nous fut en effet compliqué de réserver une voiture (même par téléphone) pour nous rendre dans le quartier de Dar al Fatwa, voire pour nous rendre à l'aéroport, ce dernier trajet impliquant parfois de passer par la banlieue de Haret Hreik, acquise au Hezbollah. Nos chauffeurs ne cachaient d'ailleurs pas leurs craintes de se rendre dans de tels lieux, voire de faire un simple passage dans ces quartiers. Notons toutefois, en nous gardant d'en tirer quelque conclusion hâtive et prématurée, qu'une telle situation se reproduisait bien souvent dans le cas d'un chauffeur de confession chrétienne (dont la foi nous était souvent indiquée par les symboles religieux présents dans le véhicule (icônes, croix...), voire par le chauffeur lui-même), réticent à l'idée de se rendre dans un quartier musulman, et moins l'inverse.

⁸²² Entretien avec le Père Fadi Daou, réalisé à Beyrouth, le 07/11/14.

counsellor to the Mufti, and well known in Maqassed, the number one Islamic organisation, and the problem is that I said all religions before Islam, and especially Christians are believers in God, and they say “no, Christians are not believers, they believe in three gods”. I said “Did you go to a church to listen to what they say ? They say one god”. This is ignorance »⁸²³

« Acceptation des différences », « combat contre l’ignorance », « rapprochement », mais refus de parler des questions de dogme comme la Sainte Trinité ou la divinité du Christ, caractérisent l’ensemble des discours des acteurs interrogés, dont nous avons rapporté ici une partie des propos, et ce, de quelque confession ou rattachement communautaire qu’ils soient.

2. Le dialogue autour de la question des grands principes nationaux

Devant la crainte d’aborder les sujets clivants sur le thème de la foi, ou même du rapport entre champs politique et religieux, les leaderships communautaires s’accordent sur la défense de grands principes nationaux, de valeurs propres à la « nation libanaise » qui ambitionnent ainsi de devenir une nouvelle liturgie commune à l’ensemble des communautés, caractérisés par leur dimension universelle :

Monseigneur Matar :

« On discute des valeurs religieuses, des points qui nous réunissent, du travail pour l’Homme, pour le spirituel, pour la culture. Voilà un peu où se situe le dialogue : c’est le dialogue de la vie, le dialogue des intérêts communs, et non pas le dialogue sur la Trinité ou des choses comme ça, on laisse tomber »⁸²⁴

Le rôle désormais implicitement dévolu aux instances religieuses dans le cadre des relations interreligieuses est celui de hérauts de cette « nouvelle liturgie », et de défenseurs des principes nationaux érigés en valeurs garantes de la convivialité libanaise, ardemment défendue lors des prises de parole médiatiques, et lors des entretiens que nous avons conduits :

⁸²³ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁸²⁴ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

« Donc pour conceptualiser un peu la chose : surtout au niveau chrétien, le leadership religieux a un rôle à jouer lorsque les constantes nationales, ou ce que vous appelez vous les « valeurs républicaines », sont en jeu, les constantes nationales étant la souveraineté du pays, pour nous en Orient et surtout au Liban, le thème de souveraineté en Europe n'a peut-être pas beaucoup de sens et est peut être obsolète. Mais au Liban, lorsqu'on parle du thème de souveraineté, ça implique la reconnaissance de la spécificité propre du Liban par rapport à son environnement arabe, ça implique une reconnaissance du pluralisme libanais, du pluralisme sociologique, politique, culturel et religieux. [...] Donc lorsque ces valeurs-là, qui sont des valeurs humanistes, sont en jeu ou sont menacées, le patriarcat maronite monte au créneau »⁸²⁵

La sauvegarde de ces valeurs constitue également le véritable *credo* des associations et comités formés pour assurer ce dialogue interreligieux, que ceux-ci soient ou non officiellement rattachés aux structures religieuses officielles :

Monseigneur Mazloun :

« Le dialogue islamo-chrétien a plusieurs instances. Cela se fait à plusieurs niveaux. Officiellement, il y a deux commissions pour le dialogue : la Commission épiscopale pour le dialogue entre les différentes religions, en particulier le dialogue islamo-chrétien, qui relève de l'Assemblée des Patriarche et des Évêques Catholiques du Liban et qui est donc responsable davantage du dialogue sur le plan religieux, théologique, intellectuel, des principes, etc... Cette commission représente toutes les communautés catholiques, et son travail est davantage sur le plan théologique. Il y a une autre commission qui représente tous les chefs des communautés, les membres sont nommés par les chefs religieux, le Patriarche maronite nommé M. Chéhab, le Mufti de la République nommé M. Muhammad Sammak, etc... C'est une Commission nationale qui groupe donc les représentants de toutes les communautés libanaises, et qui parle davantage du dialogue de la vie de tous les jours, pas sur les problèmes de principe ou de théologie, mais sur les principes de contacts permanents entre les communautés, les problèmes politiques, d'intérêt, etc... Deux commissions officielles donc »⁸²⁶

⁸²⁵ Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14.

⁸²⁶ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

Le Père Fadi Daou :

« Je dirais qu'il existe trois types d'associations différentes. Les organisations pluri-religieuses et qui traitent des questions de religion. Les organisations inter-communautaires donc mixtes qui traitent de questions sociales (la majorité), et les organisations communautaires (chrétiennes par exemple) qui s'intéressent au dialogue interreligieux également (il doit y en avoir une vingtaine) »⁸²⁷

Le Père Camille Moubarak, recteur de l'Université La Sagesse de Beyrouth :

« Le dialogue interreligieux se déroule dans un cadre institutionnel. Mais il n'est pas officiel, il est officieux. Mais il est institutionnel, ça fait des années et des années qu'il y a un comité interreligieux dont M. Chéhab est membre. Il y a sunnite, un chiite, un druze et un maronite »⁸²⁸

Notons toutefois que ce dialogue garde bien souvent la forme de rencontres symboliques, au cours desquelles des discours sont prononcés et des postures adoptées. Il est bien rare que les instances religieuses entreprennent des actions fortes, celles-ci étant plutôt l'apanage d'associations plus indépendantes de ces structures (ce qui n'enlève rien à la force symbolique des rencontres officielles) comme le précise le Père Daou :

« Le C.N.I.D. a une mission particulière, de représentativité officielle. Il n'y a pas d'initiative concrète et particulière de sa part, son rôle est de garder un lien entre les instances religieuses officielles, de préparer des réunions etc... Nous [NDLR : l'association Adyan], nous sommes sur le terrain. Parfois, nous sommes en partenariat avec les autorités religieuses. Nous avons un rapport positif mais nous restons indépendants. Ces autorités ont beaucoup de ressources, il serait donc dommage, voire même dangereux de les exclure »⁸²⁹

⁸²⁷ Entretien avec le Père Fadi Daou, réalisé à Beyrouth, le 07/11/14.

⁸²⁸ Entretien avec le Père Camille Moubarak, réalisé à Beyrouth, le 18/11/14.

⁸²⁹ Entretien avec le Père Fadi Daou, réalisé à Beyrouth, le 07/11/14. Rappelons ici le caractère très « officiel » du C.N.I.D., du fait de l'attribution du mandat de chacun de ses membres par leurs autorités religieuses respectives.

3. La défense d'une « laïcité à la libanaise »

L'une des valeurs prônées par les instances religieuses, en particulier chrétiennes, notons-le, est la défense de ce que les acteurs interrogés nomment eux-mêmes une « laïcité à la libanaise », dans le sens d'un État reconnaissant l'ensemble des religions présentes sur son territoire, dans un esprit d'égalité, sans qu'aucune n'impose sa foi à l'État. Laissons nos acteurs le définir :

Monseigneur Mazloum :

« Sur le plan des principes, nous sommes pour un État laïc, civil, qui traite tous les Libanais sur un même pied d'égalité. Dans tous les documents que nous avons sortis, nous défendons ces thèses, sachant que le système actuel s'est malheureusement dégradé au point de devenir mesquin... Et ça bloque tout le pays, le système politique libanais. Donc théoriquement nous ne sommes pas contre un État laïc, au contraire c'est nous le Patriarcat qui, depuis le début, depuis 1920, défendait toujours cette idée. Dans la pratique, l'État libanais lui-même est un État laïc, la Constitution libanaise est laïque, dans ce sens que ce n'est pas un État religieux, qui s'inspire de l'enseignement de telle ou telle religion pour faire ses lois, et sa Constitution. Notre Constitution est laïque, copiée sur la Constitution de la III^{ème} République française, avec les évolutions, mais c'est un État totalement laïc, reconnaissant [NDLR : l'acteur insiste sur ce mot] les religions, le droit de tout Libanais de pratiquer sa religion, mais donnant à la vie politique toute la marge de fonctionnement en tant qu'État, au gouvernement laïc ne prenant pas en considération l'enseignement de l'Évangile ou l'enseignement du Coran pour telle ou telle loi. Dans la pratique malheureusement, ce qui était au point de départ une solution positive, et je dirais même géniale, à un moment donné pour mettre ensemble dix-huit communautés différentes en leur donnant à tous les mêmes droits et les mêmes devoirs, ce système qui a été façonné de cette manière, qu'on appelle le « système confessionnel », était au départ quelque chose de très positif »⁸³⁰

Le Père Moubarak :

« L'Église maronite il y a quelques années a commencé à prêcher l'État laïc, dans le sens de l'État civil, ce n'est pas laïc dans le sens de la laïcité à la française. Mais

⁸³⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

*comme un État civil, c'est-à-dire où les religions ne doivent pas s'occuper de la politique, mais elle n'a pas réussi jusqu'à maintenant »*⁸³¹

Ici encore, le terme de « laïcité » demeure exclusivement l'apanage des acteurs de confession chrétienne que nous avons eu l'occasion d'interroger. Si les acteurs musulmans insistent également sur le principe d'égalité entre les confessions au Liban, le concept de « laïcité » n'est pas invoqué, peut-être en raison de son poids sémantique⁸³².

b) Mise en pratique de la formule du « vivre-ensemble » et tentative de construction de plateformes de dialogue

Les discours des instances religieuses officielles s'accordent sur la défense de cette formule libanaise du « vivre-ensemble », à défaut d'entreprendre parfois des initiatives concrètes. Les dynamiques conditionnant et motivant la construction et la production de ce discours de tolérance sont différentes selon qu'il s'agisse de Bkerké ou de Dar al Fatwa.

Ainsi, dès lors que nous interrogeons les acteurs ressortissants de la communauté maronite, sur la question du dialogue interreligieux, qu'ils soient membres ou non du corps clérical, plus ou moins proches du patriarcat maronite, ceux-ci évoquent la mission patriarcale première de garant de la coexistence intercommunautaire au Liban, mission s'inscrivant dans la continuité de la ligne politique vaticane prônée par le Pape Jean-Paul II dans les années 1990. Suite à un voyage très médiatisé du souverain pontife au Pays du Cèdre en mai 1997⁸³³, une exhortation apostolique, intitulée « *Une espérance nouvelle pour le Liban* » et reprenant le discours papal prononcé lors de cette visite, est publiée par le Vatican le même mois⁸³⁴. Dès lors, la politique patriarcale entend s'inscrire dans le cadre dessiné par l'action papale en faveur du dialogue intercommunautaire, comme le souligne Emma Aubin-Boltanski : « *Le pays des cèdres a été la cible privilégiée de la politique du souverain pontife en faveur du rapprochement islamo-chrétien. Dès 1989, il annonce*

⁸³¹ Entretien avec le Père Camille Moubarak, réalisé à Beyrouth, le 18/11/14.

⁸³² Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion d'interroger les acteurs musulmans sur ce choix, ou plutôt sur ce non-choix conceptuel, car nous souhaitons éviter au maximum tout biais dans nos questions, susceptibles d'orienter les réponses des interviewés.

⁸³³ « Le voyage de Jean-Paul II au Liban », *La Croix*, 13 mai 1997, disponible sur internet : https://www.la-croix.com/Archives/1997-05-13/Le-voyage-de-Jean-Paul-II-au-Liban-_NP_-1997-05-13-427910, consulté le 12/10/17.

⁸³⁴ La longueur du document (une soixantaine de pages) ne nous permet pas de le joindre en annexe de nos travaux. Nous renvoyons néanmoins nos lecteurs à la page internet du Vatican sur laquelle est mis à disposition ce document qu'il est bon de consulter : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19970510_lebanon.html, consulté le 10/10/17.

que « l'Église désire manifester au monde que le Liban est plus qu'un pays : c'est un message de liberté et un exemple de pluralisme pour l'Orient et l'Occident ». Dans une exhortation apostolique prononcée lors de sa visite au Liban en 1997, il reprend et développe ce thème. Sa formule du « Liban message » deviendra le slogan phare des formations politiques qui, au lendemain de la guerre, se constituent sous le signe du dialogue »⁸³⁵. Le discours des acteurs interrogés fait alors explicitement référence à ce message papal, sacralisé et érigé en référence absolue. Le « Liban message » devient alors un élément de langage, invoqué dès lors que nos interlocuteurs chrétiens entreprennent de définir l'identité du Liban en tant que nation : le Liban devient le pays de la coexistence islamo-chrétienne, rhétorique qui permet alors de dissimuler, sous un discours cadré, les plaies encore vivaces des guerres civiles de 1975-1990.

Le Père Abi Saleh :

*« La première raison d'être du Liban, telle que définie par Jean-Paul II dans son voyage en 1997, c'est plus qu'un pays, c'est un message. Donc la raison propre du Liban c'est cette convivialité islamo-chrétienne. Cette rencontre des hommes différents mais capables de faire ensemble un avenir dans le respect de la différence, au sein d'une même nation. C'est un projet énorme, motivant pour moi, mais fragile, sans cesse fragile, mais très motivant. Donc je dirais que le rôle d'un homme religieux en politique, c'est tout d'abord de consolider, de fortifier, de donner du sens sans cesse à ce vivre ensemble, à ce vivre en commun islamo-chrétien »*⁸³⁶

Fady Noun :

*« Qu'est-ce que le Liban ? Finalement, c'est ça la véritable question. Qu'est-ce que le Liban ? Qu'est-ce que notre identité ? Quel est notre avenir ? Voilà ce qui est en jeu. La vocation historique du Liban a été d'être, comme l'a dit Jean-Paul II, « un message », le Liban est un message : tolérance, coexistence, pluralisme. Notre message, tout ce qui le met en danger, met en danger le Liban, et le Patriarche est le gardien de ce message. Et les autres autorités suivent en général le Patriarche sur ce terrain »*⁸³⁷

⁸³⁵ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, Numéro 51, Volume IX, Religion et politique, 2008, pp. 26-27. Sur la question du dialogue interreligieux au Liban, motivée par l'action diplomatique patriarcale, cf Anne-Françoise WEBER, « On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer » : relations interreligieuses et construction d'une unité nationale au Liban, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005, 415 p..

⁸³⁶ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁸³⁷ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

Dès lors, le corps clérical maronite a à cœur d'inscrire l'action patriarcale dans la lignée des positionnements du souverain pontife. C'est une grille de lecture constamment usitée pour expliquer et décrire l'action de dialogue entreprise par Bkerké, mais également la vision patriarcale du Liban contemporain.

Monseigneur Sayah :

« Le patriarcat veut garder cet esprit, il veut perpétuer cette vision originelle du patriarcat. C'est pour cela que le Patriarche s'implique dans la politique du pays mais pas dans la petite politique, il reste toujours au niveau des principes. Et il continue à réclamer à ce que le principe du Liban multiculturel, du Liban laïc, mais laïc où les droits des religions sont respectés, ce n'est pas de la laïcité à la française, c'est une laïcité qui garde une place à Dieu dans la société. Alors, dans la crise actuelle, vous avez probablement noté que le Patriarche continue à réclamer l'élection d'un Président etc, c'est justement pour garder cet équilibre. Comme vous le savez, le Président est maronite chrétien, le Président du Parlement est un chiite, le chef du gouvernement est sunnite. Alors le rôle que le Patriarche essaie de jouer, comme je l'ai dit, c'est un rôle qui consiste à s'assurer un peu que cette vision d'origine est respectée et que les Libanais continuent à honorer ces valeurs, ces grandes valeurs de respect des droits de l'Homme, de respect des religions, et c'est ce qui a poussé Jean-Paul II à dire que « le Liban c'était plus qu'un pays c'était un message de convivialité, de dialogue interreligieux » etc... »⁸³⁸

Monseigneur Béchara :

« Le Patriarche, comme je viens de vous le dire, insiste sur l'élection d'un président de la République parce que la présence d'un Président assure le fonctionnement des institutions constitutionnelles que ce soit le Parlement, soit le gouvernement. Donc le Patriarche a une préoccupation majeure de sauvegarder les institutions constitutionnelles du Liban en premier lieu. Ensuite, le Patriarche insiste sur la formule de vivre en commun, entre chrétiens et musulmans, parce que à la suite de l'attitude de Saint Jean-Paul II qui a écrit, qui a convoqué une assemblée spéciale du synode pour les évêques du Liban, et qui a visité et qui a insisté, et a connu de près la situation

⁸³⁸ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

complexe du Liban, et a dit cette phrase très importante « le Liban est plus qu'un pays, c'est un message de paix et de convivialité, non seulement pour lui-même mais pour le Moyen-Orient et pour le monde ». Donc le patriarcat essaie de sauvegarder cette ligne de pensée de l'Église à la suite du synode, le Pape Jean-Paul II a émis une exhortation apostolique, « Une espérance nouvelle pour le Liban », qui est une référence, et il est bon de la consulter »⁸³⁹

La figure même de Jean-Paul II devient une référence invoquée à laquelle le Patriarche Sfeir est régulièrement comparé, comme en témoigne cette observation de Tony Saad, biographe du Patriarche :

« La lutte de Sfeir contre les Syriens, était un peu semblable à la lutte de Jean-Paul II contre l'URSS. Défendre le pays, défendre les libertés, notre façon et manière de vivre. C'est ça, le combat. Quel Liban nous voulons ? C'est le Liban libre souverain où chaque citoyen a le droit d'adopter, de tout faire, de tout dire, de tout penser »⁸⁴⁰

La référence papale devient un modèle invoqué, contribuant ainsi à renforcer l'aura patriarcale, mais également son martyr, comme la comparaison avec la lutte contre le pouvoir syrien en poste au Liban invoquée par Tony Saad laisse à penser. L'expérience de dialogue interreligieux, perçue comme découlant directement de cette ligne politique inaugurée par Jean-Paul II et conduite par Bkerké, est invoquée à titre d'exemple par Monseigneur Guy Noujeim, ancien évêque de Joubbé, Sarba et Jounieh, aujourd'hui retraité :

« Vous connaissez l'exhortation apostolique, « Une espérance nouvelle pour le Liban », de Jean-Paul II en 97. Elle est très intéressante. Il y a un mois même pas, on m'a demandé une intervention chez les druzes, dans leur fief. Pourquoi ? Parce qu'ils voulaient inaugurer un musée, un petit musée, et quel était le thème qu'ils avaient choisi ? La visite du Pape Jean-Paul II en 97 et ils m'ont demandé de faire une intervention sur la base de l'exhortation apostolique. Parce que cette exhortation a été faite après consultation, durant quatre ans, de tous les Libanais. Druzes, musulmans, chiïtes, etc... Ils ont participé, via leurs représentants. Il y a dans ce texte vraiment quelque chose que tous les libanais ont admis, et qu'on oublie de temps en temps. À cause des divisions etc... Mais de voir que les druzes s'y intéressent, et comme je suis

⁸³⁹ Entretien avec Monseigneur Youssef Béchara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

⁸⁴⁰ Entretien avec Tony Saad, réalisé à Beyrouth, le 13/04/16.

rentré dans la grande salle d'entrée du musée, elle était pleine de grandes photographies de la visite du Pape, de sa descente de l'avion, de toutes les visites qu'il a faites jusqu'à son départ. C'est quand même impressionnant, des druzes qui demandent ça. Et j'ai fait dans mon intervention, j'ai dit à la fin, que si nous voulons vraiment vivre la fraternité, il nous fallait être honnêtes avec nous-mêmes. Reconnaître nos fautes. Même pas pour nous excuser, mais pour éviter de refaire les mêmes fautes, et tout en sachant très humblement que personne d'entre nous n'est parfait. Alors après, celui qui avait organisé [NDLR : l'organisateur était druze] dit que l'Eglise catholique, depuis le Concile de Vatican II, a su examiner sa conscience »⁸⁴¹

La référence papale s'est donc révélée omniprésente au fur et à mesure de nos entretiens de terrain. En témoigne à nouveau cette plaque commémorative, citant un extrait du discours de Jean-Paul II, notamment sa formule du « *Liban message* », et située à l'entrée du monastère Saint-Jean de Beit Mery (Metn), de l'Ordre Antonin Maronite. L'interlocuteur avec qui nous avons rendez-vous, le Père Boutros Azar, Secrétaire Général des Écoles Catholiques au Liban, ne manquera pas de nous signaler la présence de cette plaque, ni de nous renvoyer au discours du souverain pontife⁸⁴². Une autre preuve de la contemporanéité de cette référence vaticane, est l'invocation de la visite de Jean-Paul en 1997 lors de la récente entrevue entre le Pape François et le Premier ministre Saad Hariri, le 13 octobre 2017 à Rome. Ce dernier a alors incité le souverain pontife à suivre les traces de son prédécesseur en visitant le Pays du Cèdre, en citant une fois de plus la formule de Jean-Paul II selon les médias libanais couvrant alors l'événement⁸⁴³. Le fait qu'un dirigeant appartenant à la communauté sunnite cite ce discours papal est une preuve supplémentaire de la portée et de l'importance de celui-ci au Liban.

Emma Aubin-Boltanski souligne également que le message de Jean-Paul II joua, dans une certaine mesure, le rôle de déclencheur de diverses initiatives associatives ou institutionnelles, dont l'objectif est l'encouragement du dialogue intercommunautaire⁸⁴⁴, parmi lesquelles le C.N.I.D., que nous avons déjà présenté⁸⁴⁵, et l'association Adyan, fondée et dirigée par le Père Fadi Daou. Fondée en 2006 par ce dernier, avec le concours d'amis de confession musulmane, l'association se veut une

⁸⁴¹ Entretien avec Monseigneur Guy Noujeim, réalisé à Bykfaya, le 15/07/15.

⁸⁴² Entretien avec le Père Boutros Azar, réalisé à Beit Mery, le 06/04/16.

⁸⁴³ « Hariri du Vatican : Le Pape réaffirme que le vivre-ensemble au Liban est un exemple pour toute la région », *L'Orient-Le Jour*, 13 octobre 2017, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/1078011/hariri-du-vatican-le-pape-reaffirme-que-le-vivre-ensemble-au-liban-est-un-exemple-pour-toute-la-region.html>, consulté le 13/10/17.

⁸⁴⁴ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, p. 27.

⁸⁴⁵ Et que nous classons ici dans la catégorie des initiatives institutionnelles, en ce sens qu'elle est parrainée implicitement par les establishments religieux, et que ses membres, comme nous l'avons précédemment explicité (cf supra : Première Partie, II, section 3), sont nommés exclusivement par les dignitaires religieux.

plateforme encourageant le dialogue interreligieux par le biais d'initiatives « *sur le terrain* », et notamment dans les écoles, ou auprès des pouvoirs publics quand cela est possible. Le Père Daou inscrit également la fondation d'Adyan dans la lignée de l'initiative papale des années 1980-1990. Laissons-le expliciter son fonctionnement :

« Adyan a été fondée par un groupe d'amis chrétiens et musulmans pour une meilleure gestion de la société libanaise. Sa mission est la politique du dialogue interreligieux et par « politique » j'entends notamment le « policy making ». [...] Elle a été créée en 2006. Nous sommes en quête de diversité. Nos domaines d'activité sont le policy making, l'éducation, le domaine académique, la formation. Nous sommes également actifs auprès des médias, nous avons une production médiatique etc... Nous sommes donc dans l'académique et le social. [...] Je dirait qu'Adyan est transcommunautaire et intercommunautaire, car c'est une association dont le travail consiste en un dialogue entre les communautés. [...] Chacun est libre d'appartenir à une communauté, nous faisons tous partie d'une communauté quelle qu'elle soit (famille, club, etc...). Le dénigrement de l'appartenance à une communauté est une erreur. Le problème ne vient pas de l'existence des communautés mais davantage de la faiblesse d'une culture nationale commune. Notre travail consiste en la favorisation d'une citoyenneté multiculturelle, qui intègre dans son propre espace la diversité culturelle. Nous œuvrons pour le renforcement de cette culture nationale multiculturelle. [...] Nos partenaires sont ceux avec qui nous travaillons. Notamment les instances publiques comme le Ministère de l'Éducation. Mais également la société civile, que ce soient les organisations nationales ou internationales. Nous avons également beaucoup de partenariats. Nous sommes aussi beaucoup en rapport avec le monde académique. Enfin, nous travaillons bien sûr avec les institutions religieuses, mais pas forcément celles placées en haut de l'échelle hiérarchique : par exemple, plutôt les écoles chrétiennes ou musulmanes. [...] Le budget de l'association était de 600 dollars à son lancement en 2006, il est aujourd'hui d'un million et demi de dollars. Plus le temps avance, plus les projets affluent et le budget augmente. Nous avons quatre sources principales de financement. Tout d'abord, la vente de produits de l'association, c'est-à-dire la vente de livres. Ensuite les subventions internationales venant d'Organisations internationales de type Union Européenne, ou de pays comme les Etats-Unis. Mais ces subventions ne sont pas permanentes, il s'agit de subventions ponctuelles accordées pour certains programmes, ou projets. Nous avons également des contributions ou des donations de membres, ou d'amis de membres. Enfin, dans une

moindre mesure nous avons des facilités bancaires. [...] Le C.N.I.D. a une mission particulière, de représentativité officielle. Il n'y a pas d'initiative concrète et particulière de sa part, son rôle est de garder un lien entre les instances religieuses officielles, de préparer des réunions etc... Nous, nous sommes sur le terrain. Parfois, nous sommes en partenariat avec les autorités religieuses. Nous avons un rapport positif mais nous restons indépendants. Ces autorités ont beaucoup de ressources, il serait donc dommage, voire même dangereux de les exclure »⁸⁴⁶

À bien des égards, Adyan représente donc l'archétype même de l'association œuvrant pour le dialogue interreligieux, soucieuse de créer une plateforme entre les différents groupes communautaires et défendant donc ce « vivre-ensemble » au centre de la ligne politique papale et patriarcale depuis les années 1990, ligne politique servant de cadre symbolique à l'action et aux discours officiels des establishments religieux chrétiens dans leur ensemble.

Il convient également de souligner que la dynamique est la même du côté des instances sunnites institutionnalisées et des leaderships politiques proches de Dar al Fatwa. Si l'initiative papale est également citée en exemple par les membres de l'establishment religieux sunnite⁸⁴⁷, la construction du discours du « vivre-ensemble » s'opère cependant par le biais d'une alliance implicite entre les leaderships politique et religieux, excluant de fait toute radicalité, dans une dynamique très khaldounienne (Ibn Khaldoun). Le célèbre historien du XIV^{ème} siècle met implicitement en exergue le rapport entretenu par un groupe d'acteurs, constitué en '*asabiyya*'⁸⁴⁸, et une *da'wa*'⁸⁴⁹ radicale : cette dernière constitue une arme idéologique permettant la cohésion de la '*asabiyya* en vue d'une conquête du pouvoir. La radicalité de cette *da'wa* permet cette cohésion mais également renforce l'action de la '*asabiyya* qui, n'étant au départ qu'aux marges du pouvoir, dispose de « marges de manœuvre » relativement larges permettant cette radicalité⁸⁵⁰. La conception cyclique khaldounienne suppose ensuite que cette '*asabiyya* accède au pouvoir, mais que la routinisation de celui-ci conduise ensuite à une érosion progressive de la *da'wa*, du fait de « sa

⁸⁴⁶ Entretien avec le Père Fadi Daou, réalisé à Beyrouth, le 07/11/14.

⁸⁴⁷ Cf notamment : Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

⁸⁴⁸ Pour rappel : le terme de '*asabiyya* renvoie à la notion « d'esprit de corps », « la solidarité de groupe », au sens durkheimien du terme, caractérisant un groupe d'acteurs. Au sens large, ce concept désigne donc un groupe constitué et structuré par des solidarités multiples de type claniques, familiales, religieuses, locales, etc... La formidable polysémie de ce concept riche, ainsi que sa centralité dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun mais également dans le domaine de la sociologie politique appliquée au Moyen-Orient, dissuadent de le traduire outre mesure et incitent à la conservation du terme arabe.

⁸⁴⁹ Pour rappel : désignant initialement « l'appel adressé aux fidèles musulmans à accepter l'unité de Dieu et la prophétie de Muhammad », *da'wa* renvoie par extension à toute idéologie politique ou religieuse dans son articulation avec le concept de '*asabiyya*.

⁸⁵⁰ N'étant pas en situation de pouvoir, la '*asabiyya* n'est pas contrainte par les structures étatiques ni par leurs règles (pratique du pouvoir, obligation de consensus, enjeu de l'adhésion des gouvernés, etc...).

contraction en une rhétorique verbeuse, la vidant ainsi de toute capacité de mobilisation nécessaire à la défense de la cité »⁸⁵¹. L'érosion progressive de cette *da'wa* et son implication dans les difficultés que rencontre la *'asabiyya* au pouvoir à demeurer une *'asabiyya* constituée et à « mobiliser ses troupes » autour d'une idéologie ou d'une cause, nous intéressera ultérieurement⁸⁵². Ce que nous souhaitons pour le moment souligner ici est la déradicalisation progressive de la *da'wa* initiale lorsque la *'asabiyya* est au pouvoir. Le sunnisme étant par essence une religion liée à l'État, intégrée à l'État, la radicalisation paraît difficilement possible en situation de pouvoir⁸⁵³. Cette grille de lecture nous permet de lire efficacement le rejet de la radicalité par les establishments politique et religieux sunnites, ainsi que le cadre dans lequel le discours de nombre d'acteurs interrogés s'exprime.

À titre d'exemple, les discours tenus par des membres du leadership politique proche de Dar al Fatwa, comme Ahmad Fatfat ou Mohammed Sammak nous semblent de parfaites illustrations de ce discours transcommunautaire. Au cours d'un entretien d'une heure que nous avons pu avoir avec lui, Ahmad Fatfat souligne les difficultés des establishments religieux sunnites à endiguer la montée du fondamentalisme religieux au sein de sa circonscription de Minieh-Denieh (Liban nord), et également dans la région de Tripoli, montée à laquelle répondent les leaders politiques et religieux sunnites au pouvoir, en proposant un discours prônant le respect du multiconfessionnalisme libanais et des structures étatiques l'encadrant, en inscrivant le tout dans une conception du sunnisme (et en particulier du sunnisme libanais) comme étant intégré à cet État et refusant toute radicalité.

Ahmad Fatfat :

« Vous savez l'islam sunnite classiquement c'est un système de pouvoir. C'est l'islam de l'État, depuis les Omeyyades jusqu'aux Abbassides, les Mamelouks, les Turcs. Et c'est aussi au Liban, l'islam politique a toujours fait partie du pouvoir, y compris pendant la période qu'on appelait le maronisme politique, où les dirigeants sunnites trouvaient leur place. Peut-être une place moindre mais ils trouvaient leur place dans cette régence politique du pays. Après 1990, je crois qu'il y a un rôle très important c'est celui de Hariri. Pour la première fois depuis 2005 vous entendez dire « Le Liban en premier », « Lubnan awwalan », qui était le mot d'ordre de Bachir Gemayel en

⁸⁵¹ Hamit BOZARSLAN, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, La Découverte, Paris, 2011, p. 35.

⁸⁵² Cf infra : Troisième Partie, I, section 2.

⁸⁵³ « [Au Liban et en Irak], les chiïtes s'avèrent capables, à partir de leur posture d'extériorité, de donner naissance à une *'asabiyya* durable renforcée par une *da'wa* communautaire ; alors que leur marginalité historique leur permet de se constituer en communautés soudées et se doter des *habitus*, d'un savoir et d'une organisation ésotériques [...], le sunnisme, fonctionnarisé depuis plus d'un millénaire, a du mal à se faire militant et à vivre hors de l'espace que lui reconnaît l'État », in Hamit BOZARSLAN, *Le luxe et la violence – Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, CNRS Éditions, Paris, 2014, p. 31.

1982, et maintenant vous voyez c'est Saad Hariri qui dit « Lubnan Awwalan ». Mais c'est une progression qui date de 1982 »⁸⁵⁴

Le refus de toute radicalité est d'autant plus renforcé dans le discours de Mohammed Sammak, du fait de ses fonctions de Secrétaire général du C.N.I.D. depuis la fondation de celui-ci en 1992, refus dont il nous explique avoir plus d'une fois fait les frais :

*« Dar al Fatwa responds to extremists. But the problem is not speaking against extremism. We have mosques, or not mosques actually we have scholars, sheikhs, don't say scholars, sheikhs, who are graduated from I don't know where, and how. But they have their way to mosques and they criticise moderate Muslims, like myself. [...] This is the challenge Dar al Fatwa is facing. So the point is not that Dar al Fatwa should raise its voice against extremists, the point is how to stop extremism within Islam. And how to protect open-minded and moderate Muslims like the Mufti himself. He has been criticised by these extremists himself, several times in the mosques. So the challenge is to clean the house from the inside »*⁸⁵⁵

Ces deux exemples illustrent à eux seuls le discours transcommunautaire employé officiellement par la hiérarchie politique et religieuse sunnite au pouvoir au Liban, et faisant ainsi écho à son homologue chrétienne, et plus particulièrement maronite. Soulignons également un aspect que nous retrouvons régulièrement dans les discours tenus par les acteurs interrogés, et qui demeure une dimension palpable, bien qu'implicite, des récits produits sur l'histoire de la formation du Liban contemporain. Celle-ci est souvent présentée comme le fruit d'une alliance symbolique entre deux establishments, deux bourgeoisies dominant alors la région du Mont-Liban démographiquement et économiquement : les bourgeoisies sunnites et maronites. Certes, cette dernière était alors de constitution récente, suite à l'exode progressif d'une partie de la population maronite du Mont-Liban vers la côte⁸⁵⁶. Néanmoins, les parrainages dont bénéficient alors chacun de ces deux establishments, de la part des puissances européennes (principalement française et britannique), contribue à leur reconnaissance en tant qu'acteurs majeurs de la scène politique libanaise. Le Liban contemporain s'est construit sur le condominium maronito-sunnite, condominium renforcé par la répartition des postes de Président de la République et de Président du

⁸⁵⁴ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

⁸⁵⁵ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁸⁵⁶ Cf supra : Première Partie, I, section 1.

Conseil décidée en 1943⁸⁵⁷ : que ces assertions soient vraies ou construites et incomplètes, peu importe, le simple fait qu'elles soient présentes à l'esprit des principaux acteurs politiques libanais et des observateurs de la scène politique au Pays du Cèdre suffit à nous convaincre de son importance et de sa place dans les initiatives entreprises pour le dialogue intercommunautaire. Le poids de ce discours mettant en évidence un éventuel condominium maronite-sunnite conditionne ce dialogue. Establishments sunnite et maronite, d'autant plus depuis la fin des guerres civiles, se sentent investis d'une mission de conservation du pluralisme confessionnel au Liban, ce qui explique entre autres que ces deux parties soient, la plupart du temps, au centre des initiatives communes promouvant le dialogue, chacun se considérant, et étant considéré, comme le dépositaire de son « groupe confessionnel », *id est* musulman pour les sunnites et chrétien pour les maronites.

Portons donc le regard sur deux exemples de manifestations, deux initiatives conjointes participant à la production du discours du « vivre-ensemble » : la Fête de l'Annonciation, et le pèlerinage de l'Église de Béchouate (*caza* de Beharrée). La Fête de l'Annonciation est la seule fête islamo-chrétienne, reconnue et fêtée conjointement au Liban par les membres des deux communautés. Sa mise en place est le fruit de l'action commune de deux amis, Mohammed Nokkari (de confession musulmane sunnite, précisons-le ici), alors Secrétaire général de Dar al Fatwa, et Nagy Khoury (chrétien maronite), président de la Fédération des amicales des anciens élèves des écoles catholiques au Liban. Avec l'appui de personnalités à la fois chrétiennes et musulmanes, comme Mohammed Sammak, le ministre Michel Eddé (Président Directeur Général de *L'Orient-Le Jour*), ou encore Ibrahim Chamseddine, homme politique et fils du Président du Conseil chiite, Nokkari et Khoury militent à partir de 2004, et par le biais associatif, pour l'instauration d'une fête nationale chômée. Les accointances personnelles de ces acteurs avec les membres des gouvernements Hariri et Siniora, ainsi que la conjoncture de l'époque, caractérisée par une rupture consommée entre le Mufti Qabbani et le courant haririste (et également Mohammed Nokkari), permet à cette demande d'aboutir en 2007 (l'Annonciation est reconnue fête nationale) puis 2010 (elle devient chômée)⁸⁵⁸. Le 25 mars est donc désormais un jour férié national, marqué par des manifestations commémorant la Vierge Marie. Mohammed Nokkari souligne la centralité de la figure de Marie dans les religions chrétienne et musulmane, l'Annonciation (c'est-à-dire la venue de l'Ange Gabriel, annonçant à la Vierge la naissance du Christ) étant un événement cité à la fois dans la Bible et le Coran. Nokkari nous indique également la motivation initiale ayant abouti au choix de

⁸⁵⁷ C'est en partie la lecture que nous propose Michael Johnson : cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit..

⁸⁵⁸ Le Mufti Qabbani était assez opposé à l'instauration de cette fête pour des raisons semble-t-il personnelles, nous indique Mohammed Nokkari. Notons toutefois qu'en 2007, le Mufti et le clan Hariri travaillaient encore en bonne entente (la rupture n'aura lieu qu'à partir de 2009). Cf Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

la figure de Marie et à l'Annonciation comme fête : l'objectif initial est la réunion commune autour d'une prière, peu importe le thème invoqué, le prétexte choisi.

Mohammed Nokkari :

« Pendant une conférence en 2002 je crois, Nagy Khoury me demande : « est-ce qu'on peut prier ensemble », je lui ai dit « il n'y a que Marie qui peut nous réunir », alors il me dit, « est-ce que tu peux être membre de la commission spirituelle au sein de Jamhour ? [NDLR : siège de la Fédération des amicales des anciens élèves des écoles catholiques au Liban] », je lui ai dit ok. Alors, pendant la réunion de la commission, je leur ai dit « on peut organiser ensemble une fête mariale », et l'idée au départ c'était l'Immaculée Conception le 8 décembre. Et quand j'ai demandé pour cette date, ils m'ont dit « oui mais les orthodoxes et les protestants n'ont pas ce dogme ». Donc j'ai dit qu'il n'y a que l'Annonciation car elle est citée dans le Coran et dans l'Évangile »⁸⁵⁹

La Fête de l'Annonciation est marquée par des manifestations, auxquelles nous avons eu l'occasion d'assister, regroupant l'ensemble des dignitaires religieux, ou leurs représentants. Ces manifestations sont organisées par une trentaine d'organisations universitaires (comme l'Association Amicale des Anciens Élèves du Collège de l'Université Saint-Joseph et du Collège Notre-Dame de Jamhour, ou encore l'Université La Sagesse et l'Université Antonine), religieuses (Les Petites Sœurs de Jésus), interconfessionnelles (Adyan, Darb Maryam), caritatives (Al Mabarrat, l'Association de Charité Culturelle). La cérémonie du 4 avril 2016⁸⁶⁰ rassemblait, pour sa part, quelques trente-cinq associations et organisations. La cérémonie prend place en fin de journée à Notre-Dame de Jamhour (*caza* de Baabda). Mohammed Nokkari nous explique ce choix de Jamhour dû au rôle joué par l'Association présidée par Nagy Khoury, dont le siège est au Collège Notre-Dame de Jamhour, premièrement, mais également (notre interlocuteur ne l'évoquera que de manière implicite) dû à la frilosité de la hiérarchie de Dar al Fatwa, et plus particulièrement du Mufti Qabbani semble-t-il, quant à la perspective de l'organisation d'un tel événement au sein d'une mosquée beyrouthine⁸⁶¹. La cérémonie en elle-même prend la forme d'une succession de prières issues de la liturgie chrétienne et musulmane. Pour reprendre l'exemple de la cérémonie d'avril 2016, après un mot introductif, et une lecture d'une Lettre de Saint-Paul aux Corinthiens, se succèdent alors le Notre Père et la Fatiha, que l'assemblée réunie entonne en chœur. Chants

⁸⁵⁹ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

⁸⁶⁰ Petite précision : le 25 mars tombant en 2016 pendant le week-end de Pâques, les organisateurs ont choisi de décaler la Fête de l'Annonciation au 4 avril, afin que l'ensemble des acteurs communautaires soit disponible.

⁸⁶¹ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

musulmans, puis chrétiens se succèdent alors, menés par les membres des diverses associations parrainant l'événement, ponctués par des témoignages et des discours louant le dialogue entre les religions. Cette cérémonie se déroule devant un parterre de participants appartenant pour la plupart aux milieux religieux, politiques, journalistiques ou associatifs. Si la cérémonie est ouverte à tous, sa relativement faible médiatisation, son caractère assez élitiste⁸⁶², et sa localisation à Jamhour⁸⁶³, limitent son ouverture à un public plus diversifié. Ce qui fait sa force néanmoins, aux yeux de ses organisateurs, est la présence de représentants des dix-sept communautés reconnus au Liban⁸⁶⁴. L'édition de 2016 s'est conclue, à ce titre, par une prière mariale récitée conjointement par dix-sept membres de ces communautés, sur l'estrade face à l'assemblée⁸⁶⁵. Enfin, chaque année, un invité d'honneur est convié par les organisateurs. Celui-ci se voit accorder un temps de parole en deuxième partie de cérémonie, et son discours porte généralement sur le dialogue interreligieux, le respect des croyances de tous les Libanais, le « vivre-ensemble », l'exemple libanais et sa portée régionale, selon que l'acteur est un ressortissant national ou une personnalité étrangère. Le profil de ces invités varie donc : en 2010, l'invité d'honneur était Lech Walesa ; en 2011, le Supérieur général de la Compagnie de Jésus (Jésuite) Adolfo Nicolas ; en 2012, le Patriarche Raï (qui était nouvellement élu) ; en 2015, le Cardinal Philippe Barbarin ; en 2016, le mufti de Saïda Salim Soussan, représentant pour l'occasion le Mufti Derian.

La diversité des invités témoigne de la volonté de Mohammed Nokkari et de Nagy Khoury de donner une connotation plus nationale, plus civile que religieuse à cet événement, du fait des réticences des instances musulmanes à accepter une autre fête religieuse, considérée malgré tout comme chrétienne :

« Ce sont les associations chrétiennes qui ont soutenu au départ cette initiative. Concernant les associations musulmanes, elles étaient prudentes jusqu'à maintenant. Quelques-unes sont prudentes, quelques-unes nous ont soutenus. Parce que c'est la première fois dans l'histoire qu'on réalise une chose pareille, parce que l'idée de la fête en Islam, c'est une idée stricte, c'est-à-dire on a deux fêtes uniquement, la fête après ramadan et celle après le pèlerinage. Une autre fête n'est pas admise, c'est pour ça que j'ai été très prudent lorsque j'ai annoncé ça à la télévision, et j'ai souligné que c'était

⁸⁶² Force est de constater que ce sont principalement les membres d'une intelligentsia sunnito-maronite qui organisent et participent à cet événement.

⁸⁶³ Bien que le village ne soit pas très loin de la capitale, sa localisation dans une région relativement montagneuse, par laquelle on ne peut accéder que par une route assez sinueuse, au prix de nombreux détours au gré d'indications de direction parfois peu claires, rendent son accession un peu longue.

⁸⁶⁴ La communauté juive exceptée.

⁸⁶⁵ Cf Annexe 23.

*une fête nationale et non pas une fête religieuse, et j'ai écrit plusieurs articles à ce sujet, comme quoi nous faisons une fête nationale et non pas une fête religieuse »*⁸⁶⁶

Enfin, si de prestigieuses personnalités assistent à cette cérémonie, il est toutefois assez rares de voir les chefs communautaires eux-mêmes s'y déplacer, sauf invitation. Lorsque nous avons assisté à la cérémonie du 4 avril 2016, ni le Mufti Derian (représenté par cheikh Soussan pour l'occasion), ni le Patriarche Raï n'étaient présents (ce dernier était représenté par Monseigneur Mazloun). De même, ni cheikh Soussan, ni Monseigneur Mazloun n'ont assisté au dîner ayant suivi la cérémonie, selon les dires de Mohammed Nokkari. Leur venue et, notamment, leur participation semble s'être limitée à un acte de présence, ces dignitaires étant donc pour l'occasion plus spectateurs qu'acteurs de la cérémonie.

L'autre exemple de manifestation de ce « vivre-ensemble », que nous souhaitons citer ici, nous est rapporté par Emma Aubin-Boltanski dans son article de 2008, paru dans la revue *Terrain*⁸⁶⁷. Dans cet article, l'auteure nous décrit les origines, le déroulement et les implications d'une autre manifestation islamo-chrétienne, ayant aussi pour centralité la figure de la Vierge Marie. La ville de Béchouate se situe dans l'enclave chrétienne environnant la ville de Deir El Ahmar, sur le flanc est du Mont-Liban, surplombant la vallée de la Békaa en contrebas. Le positionnement politique affiché de ses habitants en faveur des Forces Libanaises est d'autant plus fort que Béchouate se situe en plein territoire hezbollahi, jalonné de villages exposant affiches, slogans, et drapeaux glorifiant le Parti de Dieu et son Secrétaire général Hassan Nasrallah. Aubin-Boltanski insiste sur la dimension très enclavée (à la fois géographiquement, confessionnellement et donc politiquement) de Béchouate, pour mettre en évidence la force symbolique de l'événement qui bouleverse la vie de cette ville en août 2004 : la manifestation de la Vierge Marie à un enfant jordanien, de confession sunnite, lors d'une visite touristique familiale de ce dernier dans la localité chrétienne. De cet événement, dont la portée ne tarde pas à transcender les limites de Béchouate, et même celles de la localité de Deir El Ahmar, découle progressivement la mise en place d'un pèlerinage interconfessionnel, rassemblant à la fois chrétiens et musulmans. De local et confessionnel, cet événement prend une dimension nationale et politique d'autant plus forte qu'elle tranche avec le passé et l'identité politique même du village : en 1981, en pleine guerre civile, un moine de l'O.L.M., le Père Boutros, décide de fonder « L'Ordre de la Croix », sans l'approbation de la hiérarchie ecclésiastique. Cet ordre, et le soutien des familles locales dont bénéficie le Père Boutros,

⁸⁶⁶ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16. Ceci explique notamment la prépondérance numérique des associations chrétiennes, dans la liste des participants à la cérémonie de la Fête de l'Annonciation.

⁸⁶⁷ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, *op. cit.*.

contribuent à en faire une figure respectée, voire vénérée à Béhouate⁸⁶⁸, dont les habitants s'alignent sur les positions du moine maronite, en particulier « sa foi intransigeante et sa détestation des musulmans »⁸⁶⁹. L'histoire récente du village, combinant méfiance à l'égard de « l'Autre » musulman et rivalités entre familles locales et Église, ne laissait donc en rien présager de la tenue d'un événement interconfessionnel. Pourtant, dès 2004, « *Béhouate a su se transformer en centre de pèlerinage interconfessionnel « pour tous ». Ce village fermé, bastion des Forces libanaises, jaloux de « sa » Vierge, s'est ouvert pour devenir le cadre de la mise en œuvre – localisée et temporaire (lieu et temps du pèlerinage) – d'une formule de réconciliation politique. Malgré la guerre de juillet 2006, le flux des pèlerins de toutes confessions reste important. À l'entrée du village, le dévot est accueilli par un drapeau libanais et une représentation de Notre-Dame de Béhouate* »⁸⁷⁰.

Plus qu'un simple événement interconfessionnel, le pèlerinage de Béhouate est surtout un excellent exemple de déconfessionnalisation du discours et d'adaptation d'un vocabulaire national à un événement au départ religieux. Comme le souligne Aubin-Boltanski, le « miracle de Béhouate » est interprété grâce à des grilles de lecture « nationalistes » : les thèmes forts retenus sont ceux de l'amour, la paix, la liberté, s'exprimant sur un territoire donné, le Liban⁸⁷¹. Cette récupération nationaliste, seul discours possible afin de rassembler à la fois chrétiens et musulmans, témoigne d'une volonté de faire du religieux un outil de la réconciliation politique : le religieux, mais également la foi (Marie est une figure à la fois chrétienne et musulmane⁸⁷²) deviennent ainsi des vecteurs politisés. N'oublions pas non plus le contexte dans lequel ce miracle et ses conséquences prennent place : 2004 marque le début des tensions entre l'opposition anti-syrienne (alors rejointe par le clan Hariri) et les autorités syriennes en poste au Liban. Cette conjoncture sert également de grille de lecture presque étiologique, lorsque moins d'un an plus tard, les troupes syriennes quittent le territoire : « *« Elle savait, la Vierge savait ! Grâce à elle, les Syriens sont sortis sans faire appel aux armes, pacifiquement. Pourquoi la Vierge a-t-elle bougé ? Pourquoi a-t-elle parlé ? Parce qu'elle savait ce qui allait arriver au Liban ! » proclamait un prélat maronite le 21 août 2005* »⁸⁷³. Partant, la réconciliation nationale et le dialogue islamo-chrétien deviennent autant de mythes nationaux⁸⁷⁴ auxquels une partie des classes politiques et religieuses adhèrent. La mise en place d'une rhétorique nationaliste sur fond de communion interconfessionnelle est visible à

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁶⁹ *Id.*.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁷² Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 21/04/16.

⁸⁷³ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, *op. cit.*, p. 14.

⁸⁷⁴ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, *op. cit.*, pp. 20-21.

Béchouate par le remplacement des symboles miliciens clivants (comme la croix biseautée des F.L. ou les portraits de Samir Geagea) par des drapeaux libanais et des portraits de la Vierge.

Ces deux exemples de manifestations nous renseignent aussi sur la place des leaderships religieux dans ces initiatives interconfessionnelles et dans le dialogue religieux plus généralement. Dans le cas de Béchouate, l'Église semble avoir fait preuve d'une certaine méfiance vis-à-vis de ce miracle, du fait notamment de la non-reconnaissance par Bkerké de l'Ordre de la Croix, fondé par le Père Boutros, et de la relative autarcie du village vis-à-vis des autorités cléricales maronites. Il est donc assez révélateur de constater qu'Emma Aubin-Boltanski inclut assez peu cette hiérarchie cléricale maronite dans son analyse, le pèlerinage relevant presque exclusivement des acteurs locaux de Béchouate. Une observation similaire peut être tirée de nos observations relatives à la Fête de l'Annonciation. Le comportement d'observateurs dévolu aux autorités religieuses, chrétiennes comme musulmanes, leur participation relativement limitée à cet événement (nous avons expliqué qu'ils envoient en général des représentants à leur place, sauf invitation en tant qu'intervenants), mais également leur absence lors du dîner qui suit la cérémonie, si tout cela semble en partie souhaité par les organisateurs (Nokkari nous a indiqué préférer tenir les autorités religieuses relativement à l'égard de l'organisation de la cérémonie), cela témoigne également de la relative distance conservée par les leaderships religieux libanais dès lors qu'il s'agit d'entreprendre des actions concrètes pour le dialogue interreligieux. Le positionnement se cantonne principalement à l'état de discours, de positions principielles, qui conduisent parfois tout au plus à des parrainages de ces événements. L'absence d'implication des leaderships religieux dans ces initiatives semblent convenir aux « acteurs du terrain », comme Mohammed Nokkari, ou encore le Père Fadi Daou. Mais les entretiens ont révélé malgré tout le problème du manque de moyens alloués à ces initiatives, découlant de cette faible implication et de cette distanciation. La rhétorique du « vivre-ensemble » demeure donc à l'état de discours, certes parfois forts, mais néanmoins principiels, reposant sur divers arguments, divers thèmes qui sont autant de « chasses gardées » des acteurs des établissements religieux.

Section 2 : Chasses gardées des thèmes du positionnement

a) Unicité du discours et structuration du champ des élites

Un des éléments nous étant apparu le plus explicitement tout au long de notre terrain, est l'unicité du discours des acteurs interrogés dès lors qu'ils appartenaient aux establishments religieux, politique ou intellectuel libanais, et ce quel que soit leur rattachement confessionnel ou partisan. Le point commun entre l'ensemble des acteurs interrogés dans le cadre d'entretiens formels, semi-directifs⁸⁷⁵, demeure indéniablement l'utilisation d'éléments de langage clairement identifiables. Sur la cinquantaine d'entretiens conduits, les éléments de langage, à quelques exceptions près, sont communs à l'ensemble des acteurs et reprennent les thèmes que nous avons précédemment évoqués : le « vivre-ensemble », la « formule libanaise », l'importance du dialogue interreligieux, jusqu'à la formule du « *Liban message* » employée par Jean-Paul II, et ce, même par les ressortissants des communautés musulmanes. En ce sens, nous osons souligner que tous les discours d'acteurs se ressemblent, ce qui nous permet de donner une dimension un tant soit peu quantitative à notre travail de terrain. Cette similitude se caractérise tant sur le fond que sur la forme, mais c'est surtout la rhétorique principielle qui se révèle la plus commune à l'ensemble des discours d'acteurs. Les prises de position demeurent sur le plan des principes généraux, et reposent essentiellement sur la revendication de valeurs consensuelles comme la souveraineté nationale, la sauvegarde des institutions étatiques, le partage communautaire du pouvoir, la conduite consensuelle de la politique libanaise ou encore le rejet de toute forme d'extrémisme religieux ou politique. Les leaderships religieux revendiquent pour leur part, et à la différence évidente de leurs homologues dans le champ politique, un discours non partisan, et le refus de tout alignement sur un quelconque parti ou une quelconque alliance. Michel Touma, rédacteur en chef à *L'Orient-Le Jour*, résume assez explicitement ce rôle joué en l'occurrence par les establishments religieux chrétiens :

« Pour conceptualiser un peu la chose : le rôle du leadership religieux, surtout au niveau chrétien, le leadership religieux a un rôle à jouer lorsque les constantes nationales, ou ce que vous appelez vous les « valeurs républicaines », sont en jeu. Les constantes nationales étant : la souveraineté du pays, pour nous en Orient et surtout au Liban, le thème de souveraineté en Europe n'a peut-être pas beaucoup de sens et est peut être obsolète. Mais au Liban, lorsqu'on parle du thème de souveraineté, ça

⁸⁷⁵ Nous excluons ici les nombreuses discussions informelles que nous avons eues avec des interlocuteurs libanais dont nous étions plus ou moins proches, selon le contexte, la forme de ces échanges n'impliquant pas le recours à une stratégie discursive officielle, calibrée et maîtrisée, sur laquelle nous entendons ici nous pencher exclusivement.

implique la reconnaissance de la spécificité propre du Liban par rapport à son environnement arabe, ça implique une reconnaissance du pluralisme libanais, du pluralisme sociologique, politique, culturel et religieux. Le thème de souveraineté implique tout ça. Donc lorsque le patriarche maronite mène le combat pour le respect de cette souveraineté, dont je viens de parler, le patriarche mène le combat aussi pour la sauvegarde des libertés publiques et des droits de l'Homme, et pour la sauvegarde du pluralisme politique et culturel. Donc lorsque ces valeurs-là, qui sont des valeurs humanistes, sont en jeu ou sont menacées, le patriarcat maronite monte au créneau. Ça ne signifie pas que ce patriarcat maronite, ou les communautés chrétiennes en générale, doivent rentrer dans des considérations partisans ou politiques politiciennes. Car un rôle politique se situe à deux niveaux : il y a un rôle macro-politique qui est la défense de ces valeurs, que vous appelez « valeurs républicaines », là les communautés ou le leadership religieux ont leur rôle à jouer. Mais là où le leadership religieux évite de jouer, c'est lorsque c'est la politique politicienne qui est en jeu, ou bien les considérations purement partisans. En principe, le leadership religieux ne joue pas sur ce terrain. Alors ça arrive qu'il y ait des évêques ou même des patriarches qui jouent sur ce terrain-là »⁸⁷⁶

Nous ne citerons pas ici l'ensemble des discours tenus sur ce sujet par les acteurs que nous avons eu l'opportunité d'interroger, celui de Michel Touma, observateur quotidien de la scène politique libanaise résume de manière exhaustive l'ensemble de ces discours. Les notions de « principes » et de « valeurs » occupent une place centrale dans l'ensemble de ces discours : les establishments religieux sont les garants de ces principes. Il convient également de souligner le soin tout particulier apporté à la justification des principes défendus par les establishments religieux, à la fois dans les discours qu'ils nous présentent lors des entretiens mais également dans leurs déclarations officielles auprès des médias régionaux et internationaux. L'utilisation de la notion de « valeurs républicaines » par Michel Touma et la comparaison avec des principes perçus comme « occidentaux », si ce n'est français, sont des usages fréquents des acteurs politiques et religieux libanais, afin de produire un discours national transconfessionnel. L'emploi de l'expression « laïcité à la libanaise » est un autre exemple de stratégie discursive reposant sur un comparatif implicite avec une valeur considérée comme « française »⁸⁷⁷.

⁸⁷⁶ Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14.

⁸⁷⁷ Entretien avec le Père Camille Moubarak, réalisé à Beyrouth, le 18/11/14.

Cette rhétorique se retrouve quotidiennement relayée dans les médias libanais, que ce soit *L'Orient-Le Jour*, *An-Nahar*, ou encore le *Daily Star*⁸⁷⁸. Force est de constater son omniprésence dans les milieux des leaderships politiques et religieux maronites et sunnites libanais. Cette stratégie discursive a un fort impact sur la structuration des establishments et la conservation de ce champ. En effet, recourir à cette rhétorique principielle, nationale et en apparence supracommunautaire permet de créer le groupe, de lui donner une réalité, en structurant un système, une machine langagière, au sein de laquelle les discours sont construits, produits, reproduits, réutilisés, de manière de plus en plus automatique. L'automatisme est le propre de l'élément de langage, qui crée un cadre discursif général au sein duquel les positions s'expriment, permettant ainsi d'éviter, ou de contrôler, tout « dérapage » malheureux lors des déclarations officielles ou officieuses. Les éléments de langage font dès lors office de bouclier, brandi lors des moments de tensions politiques, derrière lequel se réfugient les acteurs sollicités par les médias ou les *followers* et permettant de juguler un tant soit peu toute déclaration malencontreuse susceptible d'alimenter la tension. Ces éléments de langage permettent également la construction de discours rassurants, empreints d'un certain lyrisme, permettant, le cas échéant, à la parole d'assurer sa fonction en temps de crise : mobiliser les partisans, rassurer grâce à l'emploi d'une rhétorique nationale, prônant l'union et la sauvegarde des institutions et de l'identité libanaise, etc... Ces discours, par leur lyrisme et leur volontarisme affichés, sont également utilisés (et parfois perçus) comme des stratégies d'évitement : prononcer un discours fort est un moyen de détourner l'attention de l'entreprise de toute action concrète. Alors que le consociativisme demeure la règle dans la conduite des affaires libanaises, entraînant parfois son lot de blocages comme nous l'avons précédemment évoqué⁸⁷⁹, le discours permet, lui, d'agir dans le champ politique sans risquer de compromettre ce précaire équilibre qu'est le consensus national, et d'exister politiquement. Il permet, enfin, de créer le cadre général au sein duquel les positionnements s'expriment et les actions futures, fruits de compromis, peuvent être envisagées et entreprises.

Mais la rhétorique nationale, voire « libaniste », employée par les élites politiques et religieuses, sunnites et maronites plus particulièrement, n'est pas qu'une stratégie discursive (« d'évitement » diront certains de nos interlocuteurs⁸⁸⁰) destinée à mettre en place un cadre général consensuel au sein duquel les actions politiques sont entreprises. Cette rhétorique joue également le

⁸⁷⁸ Notons toutefois, que cette rhétorique est moins employée dans les médias proches des milieux chiites, comme *Al Manar* ou *Al Akhbar*, journaux traditionnellement proches de la mouvance hezbollahi, du fait de l'utilisation encore fréquente d'un discours très communautarisé supposé rassembler son lectorat autour des causes communes au Parti de Dieu, dans la mouvance d'une solidarité chiite toujours très mobilisatrice.

⁸⁷⁹ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

⁸⁸⁰ Discussion informelle avec J. C., restaurateur à Beyrouth, réalisé en octobre 2014 : « *C'est toujours pareil avec eux [NDLR : les chefs religieux libanais], les grands mots, les grands principes sont là, mais aucun acte, c'est l'immobilisme* ».

rôle de machine langagière produisant et légitimant ce qui formulable et ce qui ne l'est pas, créant ainsi un système au sein duquel le vocabulaire, le champ lexical et la rhétorique employés sont autant de signes visibles d'appartenance à une intelligentsia dominant les champs politique, religieux, intellectuel et économique au Liban. La rhétorique joue ici le rôle de système de reconnaissance mutuelle entre les membres de ces leaderships, au sein duquel ces derniers se reconnaissent, reproduisent leurs légitimités et se légitiment les uns les autres, construisant ainsi un groupe de dominants, un véritable club dont les règles d'appartenance sont fixées, notamment linguistiquement, et dont les membres deviennent progressivement interdépendants les uns des autres. Il est assez révélateur de noter, dans le cas des leaderships religieux plus particulièrement, que cette rhétorique repose également sur un principe de non-exclusion et de prudence. Rares sont donc les déclarations virulentes dénonçant nommément un acteur ou un groupe d'acteurs religieux. Si les prises de position sont parfois fortes, elles demeurent toutefois générales et anonymes⁸⁸¹. Ceci permet entre autres de favoriser la préservation du groupe au sein duquel les acteurs se légitiment les uns les autres. Les éléments de langage doivent donc être employés, utilisés, réintroduits dans le débat national par l'acteur prétendant faire partie de ce groupe, de cet establishment. Il ne s'agit bien évidemment qu'une des conditions nécessaires pour appartenir à ce dernier. Néanmoins, un acteur issu de la bourgeoisie sunnite (Tamam Salam par exemple, ou plus récemment Nagib Mikati), héritier des grandes familles de *zu'âma* notabiliaires (comme Walid Joumblatt ou Samy Gemayel), ou arrivé à la tête d'une structure partisane à la faveur des guerres (Nabih Berri ou Samir Geagea) ou des opportunités économiques issues de la reconstruction post-guerre civile (la famille Hariri) ne saurait faire partie de ce club, étendre sa clientèle ou se faire accepter comme un leader national au sein du concert des élites, sans reproduire cette rhétorique nationale transcommunautaire. Cette dernière peut être également vue comme le fruit d'un consensus implicite entre les leaderships promus ou renforcés lors de la période des guerres civiles, et s'accordant ainsi à faire oublier leurs rôles dans les conflits ayant déchiré le pays pendant près de quinze années, en optant pour un discours transcommunautaire prônant la paix sociale et la coopération entre les différentes forces communautaires et partisans du pays. Ce discours participe donc au renforcement de l'amnésie étatique relative aux guerres civiles, au détriment d'une hypermnésie civile n'ayant eu aucune opportunité pour assimiler les conséquences de ce conflit meurtrier⁸⁸². La machine langagière, mise en place et entretenue par les pratiques discursives des

⁸⁸¹ Ceci est particulièrement vrai pour les establishments religieux sunnite et surtout maronite, comme le souligne justement Fady Noun : « *C'est le côté prudent de l'Église. C'est une des quatre vertus cardinales de l'Église : justice, courage, prudence et tempérance [rires]. C'est donc la prudence de l'Église : toujours à égale distance, toujours ne pas nommer, toujours prendre des positions de principe, ne jamais nommer* ». Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

⁸⁸² Sur la question de la mémoire de la guerre civile au Liban, cf : Franck MERMIER, Christophe VARIN (dir.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, op. cit..

leaderships, permet donc la construction d'un système d'inclusion/exclusion des membres dès lors que ceux-ci ne respectent pas les conditions implicitement acceptées par tous concernant les prises de position politiques. L'isolement d'un acteur politique comme Achraf Rifi, leader politique sunnite tripolite, en raison de ses violentes déclarations contre le Hezbollah⁸⁸³, perçues par certains observateurs et acteurs politiques soit comme un franc-parler, soit comme une rhétorique volontairement anti-chiite, peut être en partie analysée à la lumière de cette grille de lecture : son discours peu consensuel encourage entre autres son exclusion (relative) de ce club formé par les leaderships partisans. Le cas de Raymond Eddé semble également renforcer ce schéma. Le *'amîd* du Bloc National fut pendant longtemps en marge des leaderships partisans au pouvoir en raison de son refus de toute compromission, et bien que revendiquant un discours national refusant les logiques d'alliance, sa contestation de la mainmise des establishments traditionnels dans la conduite des affaires du pays l'ayant d'office « exclu du club » (en partie volontairement), et ce, en dépit de son appartenance à une famille de la *za'âma* chrétienne maronite. Ce schéma inclusif/exclusif se vérifie d'autant plus dans le cas des leaderships religieux. En effet, concernant les membres des establishments religieux, l'emploi d'une rhétorique nationale, prônant le dialogue transcommunautaire, encensant les institutions étatiques, n'est pas qu'une condition d'accès au pouvoir, comme c'est le cas pour les leaders politiques, mais un impératif discursif qui s'accorde à la fonction occupée. Ce discours « libaniste » est donc indissociable de la fonction religieuse occupée, les chefs religieux étant astreints à la reproduction de cette rhétorique, afin d'être reconnus en tant que leaders communautaires non seulement par la classe politique intracommunautaire mais également par leurs homologues d'autres confessions, c'est-à-dire tant dans le champ communautaire (maronite ou sunnite par exemple), que dans le champ religieux libanais (transcommunautaire).

Néanmoins, il convient de souligner que le système d'inclusion/exclusion de ce groupe des dominants, notamment par le biais de l'acceptation d'un système reposant entre autres sur des mécanismes discursifs, une machine langagière et une rhétorique qui lui est propre, est accepté tant par les membres des establishments institutionnalisés que par les exclus de ces establishments, les *outsiders* les concurrençant en terme de prise de parole. Si reproduire la rhétorique des élites permet à l'acteur de se présenter comme membre de ces dernières, refuser d'adopter ce discours normé et recourir à un langage résolument en opposition à celui-ci permet à l'inverse de se présenter comme concurrent contestant la légitimité des establishments institutionnalisés. Le refus de respecter ces éléments de langage est donc implicitement revendiqué par tout acteur (du champ politique comme

⁸⁸³ « Rifi démissionne du gouvernement pour dénoncer "l'hégémonie" du Hezbollah », *L'Orient-Le Jour*, 21 février 2016, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/971528/achraf-rifi-demissionne-du-gouvernement.html>, consulté le 09/11/17.

du champ religieux) souhaitant s'opposer à ce système d'élites en se posant comme *outsider*⁸⁸⁴. La stratégie de ce dernier consiste donc, en partie, à refuser de reproduire le discours présenté comme officiel, en en produisant un différent, en rupture franche, afin de concurrencer les leaderships institutionnalisés⁸⁸⁵. En définitive tout le monde gagne à identifier ces éléments de langage, et donc, par extension, ce discours officiel, comme autant d'outils discursifs à l'usage des establishments institutionnalisés, ces derniers comme leurs *outsiders*. L'identification de cette rhétorique permet des postures et des prises de position symboliques fortes, à l'intérieur comme à l'extérieur de ce champ des élites.

Ainsi, les discours et les éléments de langage les structurant constituent un tout rigide, normé, qu'il est, en définitive, peu possible de réformer. La terminologie est fixe et ménage une porte de sortie de crise souvent empruntée dans les situations de tension. Il suffit pour cela de parcourir les dépêches et déclarations officielles dès lors qu'une crise émerge : que ce soit lors de l'épisode de la vacance présidentielle de 2014 à 2016, en réaction aux divers attentats et affrontements ayant ponctué l'actualité libanaise à la frontière syrienne depuis 2014, ou dans le très récent cas de la démission du Premier ministre Saad Hariri (en novembre 2017), les déclarations relayées par la presse défendent toujours ardemment la légalité et la constitutionnalité ou non des actes politiques, par le recours à cette même rhétorique nationale, et ce, quel que soit le rattachement communautaire ou partisan de l'énonciateur. Cette rhétorique est d'autant plus défendue par les leaderships religieux qu'ils apparaissent comme les garants de ces discours et des normes que ces derniers véhiculent. Le conservatisme caractérisant les prises de position des chefs religieux explique enfin que ces derniers ne soient pas à l'origine des débats et sujets évoqués, comme nous l'indique Fady Noun⁸⁸⁶. La prudence des establishments religieux, garants d'une paix civile parfois précaire, constitue une grille de lecture illustrant les raisons pour lesquelles les leaders religieux se prononcent et se positionnent en fonction du calendrier politique et des enjeux ponctuant l'actualité libanaise. L'émergence des thèmes de positionnement ne sont que très rarement à l'initiative des dignitaires religieux.

⁸⁸⁴ Entendu ici dans le sens d'Howard Becker et de l'École de Chicago, mais non pas uniquement comme un simple déviant, mais également un acteur rejeté hors de la légalité par les élites institutionnalisées. En ce sens, et en particulier dans le champ religieux comme nous le verrons ultérieurement (cf infra : Troisième Partie, I, section 2), l'*outsider* voit son statut considéré comme étant « usurpé » par les leaderships traditionnels qui le rejettent. Ce cas est particulièrement visible concernant le champ religieux sunnite, du fait du caractère somme toute peu rigide de l'accès au statut d'acteur religieux au sein de cette hiérarchie, et en l'absence d'instance centralisée et hiérarchisée à l'échelle internationale, ce qui explique notamment la dénomination d'« *imam freelance* » attribué par certains acteurs du champ communautaire sunnite aux *outsiders* contestant l'autorité de Dar al Fatwa, cf Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15. Cf également, Howard BECKER, *Outsiders : étude de sociologie de la déviance*, op. cit..

⁸⁸⁵ Nous reviendrons sur les concurrence intrachamps, cf infra : Troisième Partie, I, section 1, 2 et 3.

⁸⁸⁶ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

La normalisation de cette rhétorique et des éléments de langage la caractérisant est illustrée par la similitude observable entre les communiqués émanant tant de Bkerké que de Dar al Fatwa, et sur lesquels nous nous proposons à présent de porter le regard.

b) Les communiqués religieux, témoins de la rhétorique des establishments

Si les discours d'acteurs interrogés traduisent ce souci de reproduire une rhétorique assimilée aux establishments religieux et politiques libanais, dans leur écrasante majorité, les éléments de langage et les thématiques attachés à cette rhétorique sont surtout observables dans les communiqués et déclarations émises par les establishments religieux, en particulier maronite et sunnite. Tant dans leur forme que dans leur fond les publications de Bkerké et de Dar al Fatwa se ressemblent, en ce sens qu'elles obéissent à une fonction et à un objectif commun : structurer, par la parole, les prises de position sur des thèmes nationaux, en les cadrant afin de conserver un équilibre politique et sociétal parfois précaire.

Nous avons, tout au long de notre travail de recherche, régulièrement consulté les publications de ces deux institutions, et ce, malgré les difficultés d'accès à ces documents, comme nous l'avons précédemment évoqué. Nous entreprendrons donc ici de comparer deux déclarations types, l'une de Bkerké, l'autre de Dar al Fatwa, afin de mettre en exergue ces similitudes de forme et de fond.

Nous ne reviendrons pas sur l'élaboration des communiqués de ces deux instances, processus que nous avons précédemment explicité⁸⁸⁷, mais soulignons néanmoins les différences de publication et de diffusion de ces deux publications. Les communiqués construits à l'issue des réunions mensuelles du Conseil chérié ou du Synode maronite sont à destination du grand public⁸⁸⁸ et font l'objet d'un relais médiatique dans la presse libanaise et d'une publication en ligne sur les sites internet du Patriarcat et de Dar al Fatwa⁸⁸⁹. Toutefois, l'accès à ces communiqués, et en particulier à ceux qui sont archivés, peut se révéler compliqué du fait des fréquents problèmes techniques auxquels sont confrontés ces sites. Ainsi, s'il nous a été relativement aisé de trouver une grande partie des communiqués patriarcaux couvrant la période sur laquelle nous nous penchons, il

⁸⁸⁷ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 3.

⁸⁸⁸ Cf Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14 ; Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14 ; Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 17/11/14 ; Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

⁸⁸⁹ Cf le site internet du Patriarcat : <http://www.bkerke.org.lb/> ; le site internet de Dar al Fatwa : <https://darelfatwa.gov.lb/>.

fut en revanche plus délicat de mettre la main sur ceux de Dar al Fatwa, le site internet de l'instance sunnite ayant fait l'objet d'une longue réfection de 2015 à 2017⁸⁹⁰.

Nonobstant ces difficultés, nous avons pu néanmoins comparer un certain nombre de documents (plus d'une cinquantaine pour chaque instance, pour les seuls communiqués mensuels, c'est-à-dire hors déclarations ponctuelles, et événements exceptionnels comme les déplacements officiels, ou les assemblées). Cette comparaison nous a permis d'identifier assez rapidement les normes cadrant la construction et la formulation des positions de ces deux instances religieuses. Nous avons ici choisi de présenter deux communiqués, publiés à l'issue de sessions ordinaires des deux conseils maronite et sunnite, et diffusés dans deux contextes différents mais néanmoins routinisés, c'est-à-dire hors situation de tensions politiques. Ce choix d'extraits, ainsi que les différences de contexte, sont motivés par notre volonté de mettre en exergue une continuité temporelle et une similitude intercommunautaire dans le respect des normes communément admises encadrant ces prises de parole, et dans la reproduction d'une rhétorique langagière propre à cette catégorie d'institutions.

Le premier texte est un communiqué du Synode permanent des évêques maronites s'étant tenu le mercredi 14 octobre 2009. Il s'inscrit dans un contexte ayant vu la tenue des élections législatives au mois de juin de la même année, remportées par la coalition rassemblée autour du Courant du Futur haririste, mais où la formation d'un gouvernement d'union nationale, regroupant les principales forces politiques du pays, peine à voir le jour. Ces manœuvres s'inscrivent elle-même dans la continuité des événements de 2008 ayant débouché sur l'adoption de l'Accord de Doha en mai de la même année, accord qui entend favoriser le dialogue politique national par la participation de tous les acteurs politiques à la conduite gouvernementale au Liban, et qui a eu pour effet d'amener le général Michel Sleiman à la tête de l'État. Le communiqué patriarcal s'inscrit donc dans une conjoncture somme toute assez classique, entre échéances électorales et expectative.

« LL.EE. les Evêques maronites ont tenu leur réunion mensuelle le 14 octobre 2009 à Bkerké sous la présidence de Sa Béatitude Eminentissime le Patriarche Mar Nasrallah-Pierre Cardinal Sfeir. A l'issue de la réunion, ils ont publié le communiqué suivant :

1 – Les Pères ont exprimé leur reconnaissance envers Sa Sainteté le Pape Benoît XVI pour avoir convoqué à un synode extraordinaire des évêques sur le thème « Eglises d'Orient et Présence Chrétienne en Orient ». Ils convoquent les fidèles à prier pour le succès de ce Synode.

⁸⁹⁰ Nous tenons cependant à remercier Mohammed Sammak pour son aide dès qu'il s'est agit de retrouver un document officiel émis par Dar al Fatwa.

2 – Les Pères ont souhaité la bienvenue au nouveau Nonce Apostolique, Son Excellence Monseigneur Gabriele Caccia, attendu au Liban le 16 octobre 2009, en remplacement de S.E. Mgr. Luigi Gatti, et ils lui souhaitent le succès dans sa mission.

3 – LL.EE. ont discuté de la situation actuelle au Liban, et ont regretté qu'un cabinet n'ait toujours pas pu être formé, après trois mois d'efforts déployés à cette fin, alors que les intérêts des Libanais restent en suspens et qu'il ne se trouve personne pour s'en occuper. Ce vide au niveau de l'exécutif affecte particulièrement les classes les plus défavorisées, aux prises avec de nombreux problèmes socio-économiques qui attendent toujours d'être réglés.

4 – Dans tous les pays du monde, les gouvernements sont formés pour être au service du pays et assurer les intérêts de la population. Au Liban, les intérêts des citoyens sont relégués au second plan et personne ne s'en occupe alors que de nombreux hommes politiques accordent la priorité à leurs intérêts personnels et à leurs préoccupations privées.

5 – Depuis le commencement de l'année 1970, plus d'un million de Libanais, de toutes les confessions, ont émigré. Le moment n'est-il pas venu pour nous tous de porter notre attention sur le sort des générations montantes et d'éviter de les pousser à partir. L'allégeance à la patrie ne peut pas être associée à une autre.

6 – Il faut que l'allégeance des Libanais se limite à leur patrie et à aucun autre Etat, qu'il soit proche ou lointain.

7 – En ce mois dédié à honorer N.D. la Sainte Vierge, Reine de la Sainte Rosaire, et à prier pour les missions, demandons à Dieu, par son intercession, de bénir l'activité des missionnaires et de nous aider à garder cette patrie un lieu de rencontre entre toutes ses familles spirituelles. »⁸⁹¹

Ce communiqué représente la quintessence même des déclarations patriarcales mensuelles classiques tant dans sa structure que dans les thèmes évoqués. La mise en page est celle habituellement adoptée lors des diverses déclarations, l'organisation et la hiérarchisation des prises de position sont elles aussi coutumières de ce type de publication. Nous nous proposons ici de mettre en miroir, le compte-rendu de la réunion ordinaire du Conseil chérié, du 22 juillet 2017. Celui-ci s'inscrit également dans un contexte de relatif calme sociétal, malgré les tensions

⁸⁹¹ Communiqué du Synode permanent des évêques maronites, 14 octobre 2009, disponible sur internet : http://www.bkerkelb.org/french/index.php?option=com_content&view=article&id=355:-mercredi-14-octobre-2009-&catid=70:communiqué-2009&Itemid=112, consulté le 07/10/14.

sécuritaires aux frontières⁸⁹², et de reprise de l'activité politique à l'issue de la période de vacance présidentielle (2014-2016). Si les enjeux diffèrent du contexte dans lequel le communiqué patriarcal précédemment cité fut publié, les deux situations d'énonciation sont néanmoins comparables, et expliquent les similitudes de forme de ces deux documents :

« Le Conseil suprême chérié a tenu sa session périodique sous la présidence du Grand Mufti de la République libanaise Cheikh Abdellatif Derian à Dar al Fatwa autour des thématiques du waqf, relatives aux questions administratives et islamiques et des derniers développements sur la scène libanaise et arabe. Le Conseil a publié une déclaration lue par le Grand Mufti Cheikh Hassan

Le Conseil a arrêté une position concernant les événements du Jurd d'Ersal. Le Conseil a ainsi lancé un appel à l'Etat lui demandant de protéger les habitants d'Ersal ainsi que les frères syriens de l'embrasement des affrontements qui se déroulent autour d'Ersal. Le Conseil demande aussi à l'armée libanaise, et aux forces de sécurité, de sécuriser et de garantir par tous les moyens, la préservation de ces derniers des affrontements qui se déroulent à la frontière, en renforçant les mesures préventives, de peur de subir des répercussions aux frontières d'Ersal et du Liban, et ainsi de tomber dans le piège des groupes armés qui se battent à la frontière. Le Conseil ne souhaite pas que le Liban et Ersal soient impliqués dans cette bataille imposée.

Le Conseil a souligné sa confiance dans l'armée libanaise et son rôle exclusif dans la défense d'Ersal et de la patrie, dans la préservation de sa sécurité et de sa stabilité, dans sa confrontation avec tous ceux qui attaquent son territoire et ses frontières.

Le Conseil a mis en garde contre une fracture brûlante et suspecte entre les Libanais et les frères syriens déplacés, soulignant la dignité des Syriens déplacés, et leurs liens fraternels avec les Libanais. Ils ne devraient pas être traités seulement en tant que réfugiés mais l'hospitalité libanaise doit leur permettre d'avoir de l'aide, afin qu'ils puissent regagner leur pays en toute sécurité.

Le Conseil a souligné sa grande préoccupation quant aux projets de l'ennemi israélien. La mosquée Al-Aqsa est la première de la Qibla et la troisième mosquée sainte. Ainsi, Israël lance un défi aux musulmans en installant des portiques électroniques aux différentes entrées de la mosquée Al Aqsa. Le conseil considère cet acte comme terrorisant, intimidant et humiliant. Une résistance contre

⁸⁹² L'été 2017 est notamment marquée par une double offensive (non coordonnée) contre les forces conjointes de l'État islamique et du Front Fatah Al Sham (ex Front Al Nosra) menée dans le Jurd d'Ersal par les combattants du Hezbollah, et dans la région de Ras Baalbek par les forces armées libanaises régulières.

l'agression terroriste israélienne doit s'organiser pour la protection d'Al Qods Al Sharif de la judaïsation sioniste. L'accès à la mosquée est un devoir légitime et religieux, un devoir arabe et islamique. Cette agression constitue un crime de cette organisation terroriste et cela est répréhensible par le droit international ainsi que par le Conseil de Sécurité et la société toute entière.

Face à ce danger qui s'intensifie de jour en jour, le Conseil appelle les Arabes et les musulmans à défendre l'accès à la mosquée Al Aqsa pour sauver la Palestine des griffes de l'occupant sioniste. Le Conseil lance un appel aux Nations Unies et à la Ligue des États arabes.

La coopération islamique, la Ligue islamique mondiale et le cheikh d'Al Azhar doivent s'opposer aux plans israéliens visant à judaïser Jérusalem et Al Aqsa parce que la violation des sanctuaires islamiques est un vrai danger et une agression pour le peuple palestinien et pour sa cause. »⁸⁹³

Sur le fond, un certain nombre de thématiques générales communes sont observables dans ces deux documents. Tous les deux débutent par une formule introductive présentant la date de la réunion et les membres présents (*i.e.* les deux conseils). Puis, le communiqué commence par évoquer les affaires internes aux hiérarchies religieuses des deux communautés, que ce soit les nominations d'évêques, ou bien la question des *waqfs* dans le cas sunnite. Puis viennent assez rapidement les questions relatives à la situation interne du pays, en particulier sur le plan sécuritaire. Les événements majeurs marquant le contexte d'énonciation sont toujours commentés, dans ces deux textes comme dans les communiqués antérieurs et postérieurs que nous avons eu l'occasion de consulter. Dans le cas du communiqué patriarcal, les difficultés de formation du gouvernement sont au centre des déclarations du Synode, et occupent les points 3- et 4- du communiqué. Le Conseil chérié évoque quant à lui la question des événements du Jurd d'Ersal. Le positionnement, s'il prend soin de se reposer sur une rhétorique prudente somme toute assez neutre, traduit néanmoins l'agacement et les dénonciations des deux establishments : les accusations, à peine voilées, du Synode permanent sont adressées implicitement à l'ensemble d'une classe politique libanaise dans l'incapacité de trouver un compromis, alors que la revendication par le Conseil chérié de la légitimité de la seule armée libanaise à régler les problèmes sécuritaires de la région d'Ersal, porte les germes d'une dénonciation des manœuvres armées hezbollahis⁸⁹⁴. Le regard est ensuite porté sur les questions internationales et sur les événements marquants de la région, la question de

⁸⁹³ Communiqué du Conseil chérié, 22 juillet 2017, disponible sur internet : <https://darelfatwa.gov.lb/new/s/61>, consulté le 15/11/17. Notre traduction.

⁸⁹⁴ C'est bien évidemment le contexte d'énonciation, plus que la rhétorique en elle-même, qui nous permet ici de lire et de traduire ces positionnements, et en particulier l'utilisation du terme « *exclusif* » (« *hasrî* » dans le texte original), rejetant donc implicitement la légitimité du Hezbollah à entreprendre de telles actions armées, au détriment de l'armée régulière.

l'émigration libanaise et ses répercussions sur la santé de l'économie nationale pour Bkerké, la question des réfugiés syriens au Liban ou les enjeux israélo-palestiniens résultant des tensions autour de la question de l'accès à la mosquée d'Al Aqsa à Jérusalem pour Dar al Fatwa. Ce volet international est en général l'occasion pour les instances religieuses de réaffirmer les principes généraux qui leur sont chers et de puiser dans leurs répertoires d'action « traditionnels » : la question palestinienne pour les sunnites et la défense des chrétiens d'Orient pour la hiérarchie maronite sont deux exemples de positionnements régulièrement exposés. Il est à ce titre révélateur d'observer que la question de l'émigration libanaise (qui concerne tout particulièrement les ressortissants libanais chrétiens) évoquée dans le point 5- débouche ensuite sur la réaffirmation par Bkerké du principe « *d'allégeance des Libanais à leur patrie* », revendiquant ainsi le principe de neutralité du Liban. Le communiqué patriarcal se termine enfin sur l'évocation de la période du calendrier liturgique dans laquelle s'inscrit cette prise de position, période à laquelle correspondent certaines valeurs que l'Église entend, par ce biais, promouvoir.

La rhétorique commune entre ces deux communiqués concerne ici la défense et la protection de la population et de la nation libanaises, thèmes autour desquels s'articulent les éléments de langage : « *les intérêts des Libanais restent en suspens* », « *ce vide au niveau de l'exécutif affecte particulièrement les classes les plus défavorisées* », « *assurer les intérêts de la population* », « *les intérêts des citoyens sont relégués au second plan* », « *le sort des générations montantes* » (Bkerké) ; « *de protéger les habitants d'Ersal* », « *sécuriser et garantir par tous les moyens, la préservation de ces derniers des affrontements qui se déroulent à la frontière* », « *le Conseil ne souhaite pas que le Liban et Ersal soient impliqués dans cette bataille imposée* », « *préservation de la sécurité et de la stabilité [NDLR : du Liban]* » (Dar al Fatwa).

L'organisation des communiqués, en particulier ceux de Bkerké, se caractérise par une structure normée, similaire au texte que nous avons ici analysé. Après une annonce introductive, le Synode évoque la situation politique du pays, puis les enjeux économiques, avant d'aborder les questions internationales, pour conclure sur une référence à une fête religieuse, prétexte à la mise en avant des principes moraux véhiculés par un saint ou une période du calendrier liturgique. Cette forme toujours respectée, ainsi que la régularité des publications participent donc de la « *quotidianisation* » de la parole patriarcale, et religieuse au sens large, à laquelle contribue également la tradition observée par le Synode, depuis la déclaration de septembre 2000, de publier un appel plus solennel, général, et conséquent chaque mois de septembre. La tradition de prise de parole patriarcale n'est parfois sujette au changement que dans sa rhétorique, lors du passage d'un mandat patriarcal à un autre. Ainsi, la prise de fonction de Monseigneur Raï en mars 2011, à

laquelle s'ajoute, il faut bien l'avouer, un contexte modifié, consécutif au déclenchement des soulèvements syriens, est observable au changement de ton adopté dans les publications patriarcales. Si les thèmes abordés demeurent principaux, les sujets évoqués sont cependant plus précis⁸⁹⁵, et le ton plus virulent⁸⁹⁶. Nonobstant ces variances, les publications religieuses institutionnelles se caractérisent malgré tout par leur régularité de forme et de fond.

Cette régularité et cette constance, maintes fois louées par les acteurs interrogés, proches des milieux cléricaux, ne doivent cependant pas faire oublier que les prises de position des instances religieuses répondent également aux attentes de la société quant au rôle des leaders religieux. Leur parole est attendue, même si elle n'est pas toujours écoutée, et les establishments religieux se voient attribuer implicitement un rôle et un devoir de garants des principes nationaux, dont la défense repose sur une prise de parole régulière.

⁸⁹⁵ Comme le montre le communiqué du 7 juillet 2012, au sein duquel le patriarcat évoque spécifiquement le cas des travailleurs journaliers chrétiens d'Électricité du Liban, dont le renvoi est critiqué par Bkerké et une partie du Conseil des ministres, thème anodin dans un communiqué patriarcal, et qui dénote avec les positions plus générales habituellement défendues.

⁸⁹⁶ L'année 2013, notamment, voit une succession de communiqués (3 avril, 3 juillet, 4 décembre) dénonçant de manière très directe et très virulente l'incapacité de la classe politique au pouvoir à résoudre les défis économiques, politiques et sécuritaires, en partie dus aux retombées de la crise syrienne au Liban.

Section 3 : Répondre aux attentes de la société : ce qui est attendu des establishments

a) Quelle place pour le fidèle dans le processus de positionnement des establishments religieux ?

Bien que notre analyse se concentre exclusivement sur une catégorie bien spécifique d'acteurs, en l'occurrence les membres des establishments religieux institutionnalisés, et le statut de dominants qui leur est attribué, il semble cependant difficile de ne pas nous pencher sur l'autre catégorie d'acteurs participant à cette relation de domination, les fidèles. Nous avons précédemment mis en exergue, dans une perspective wébérienne, l'aspect relationnel inhérent à la notion de domination charismatique⁸⁹⁷. Toute domination, si elle est reconnue comme telle, qu'elle soit acceptée ou contestée, suppose une relation entre un acteur ou groupe d'acteurs dominants, et un acteur ou groupe d'acteurs dominés. Dans le cas des leaderships religieux, ceux-ci combinant, comme nous l'avons vu, des ressources tant traditionnelles, que légales-rationnelles et charismatiques dans certains cas, la domination repose également sur des ressorts relationnels car il s'agit ici de structurer, gérer et sauvegarder un groupe, une société, au sein de laquelle une hiérarchisation est observable. Le fidèle – c'est-à-dire ici le membre de la communauté, rattaché juridiquement et confessionnellement à cette communauté, et ayant donc parfois un devoir de « fidélité » vis-à-vis de celle-ci – remplit donc une fonction relativement similaire à celle du *follower* dans le cas des sociétés partisans, fonction qu'il convient sinon de remettre au centre des analyses sur la domination dans le politique (*politikos*), du moins de garder à l'esprit de manière permanente dès lors que l'on entend déconstruire les mécanismes régissant la domination⁸⁹⁸. Le fidèle a un rôle central dans la relation de domination car il constitue la communauté, il fait corps avec elle, mais également parce que les discours et positionnements des leaders religieux lui sont destinés en premier lieu. Si le chef religieux parle, c'est d'abord pour structurer sa communauté autour d'un discours présenté comme « discours de vérité », véhiculant les valeurs, les croyances et le cadre (au sens goffmanien du terme)⁸⁹⁹ au sein desquels les actions et les positionnements vont s'intégrer. Il convient cependant de conserver notre focale initiale. Nous nous intéressons ici aux establishments, donc, par corollaire, au rôle du fidèle selon la perspective des membres de ces establishments, c'est-à-dire la conception par les leaders religieux des attentes et attitudes des

⁸⁹⁷ Cf supra : Première Partie, III, section 1. Cf également l'analyse de Hinnerk Bruhns : Hinnerk BRUHNS, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, *op. cit.*.

⁸⁹⁸ Cf Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, « Introduction », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, *op. cit.*, pp. 13-15.

⁸⁹⁹ Cf Erving GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, Éditions de Minuit, Paris, 1991, 573 pages.

fidèles. Cette focalisation sur les leaders religieux, ainsi que le caractère limité de nos ressources, tant financières qu'en terme de temps, nous ont contraints à renoncer à une démarche plus quantitativiste dans notre approche des acteurs hors des établissements religieux. Notre terrain fut alimenté presque exclusivement de conversations informelles avec des membres de la société civile, des amis, des gens rencontrés au cours de voyages dans le pays. Si ces discussions ne revêtaient pas la forme d'un entretien scientifique formel, elles n'en demeuraient pas moins un cadre favorable à une discussion libre, sincère, riche en informations et en révélations. Notons toutefois, malgré tout, une relative faiblesse de cet aspect de notre terrain : une grande majorité de ces discussions ont été conduites auprès d'une partie de la population socialement assez homogène et relativement peu diversifiée. Nos interlocuteurs étaient, en effet, pour la plupart assez jeunes (de 20 à 40 ans) ; en général membres des classes moyennes et moyennes supérieures ; ayant eu un niveau d'étude post-baccalauréat (licence ou master) ; athées ou non pratiquants issus de familles chrétiennes (maronites ou grecques-orthodoxes dans leur écrasante majorité) pour deux petits tiers, musulmanes pour un bon tiers (notons néanmoins que la proportion d'athées/non pratiquants était plus importante chez les chrétiens que chez les musulmans) ; originaires de Beyrouth, du Metn, du Kesrouan, du *caza* de Batroun, de Tyr ou de Tripoli ; enfin francophones ou anglophones. Ces témoignages, par la plupart (pour ne pas dire la totalité) très critiques vis-à-vis des établissements religieux, nous serviront ici de cadre au sein duquel nos analyses seront forgées.

Dès lors que nous entendons nous pencher sur le rôle des fidèles au sein de la relation hiérarchisée entre ces derniers et les établissements religieux, il convient de s'interroger tout d'abord sur le cadre dans lequel cette interaction s'opère, sur les marges de manœuvre dont disposent les fidèles pour faire connaître leurs aspirations, leurs attentes, voire leur mécontentement, spécifiquement dans le cadre libanais, c'est-à-dire celui d'un régime confessionnalisé, régi par les principes d'équilibre et de consensus, impliquant le « degré d'action » dont dispose les sociétés dans le cadre de ce système politique en général, et de ces sociétés communautaires plus particulièrement. Pour résumer, peut-on parler de demande populaire, dans le cas libanais ? Peut-elle se former, s'exprimer avec force ? Le fidèle est-il actif ou passif dans la relation qui le lie au chef religieux ? Si de tels questionnements nécessitent à eux seuls de long développements et une démarche scientifique et empirique indépendante, nous tenterons malgré tout d'apporter quelques pistes, grilles de lecture, et éléments de réponse.

La notion de « demande populaire » est généralement associée à l'exercice du suffrage universel direct⁹⁰⁰ et donc à l'exercice d'un droit de vote par les citoyens, c'est-à-dire à la détention implicite

⁹⁰⁰ Roger DUPUY, « La naissance de la « demande » populaire – Quand le peuple entre en politique », in Thomas STENGER, *Le marketing politique*, CNRS Éditions, Paris, 2012, p. 37.

d'un pouvoir de sanction par ces derniers. Il semble bien évident que la notion de « demande populaire » ne saurait être liée au seul exercice du droit de vote comme nombre d'exemples internationaux l'attestent, et le Liban demeure l'un d'eux. Objet d'un relatif flou conceptuel, la notion de « demande populaire » est néanmoins contestée par une partie de la recherche en sciences sociales dès lors qu'elle entend désigner une action, une demande ou une opinion concertée, construite et rationnelle tenue par un groupe significatif, pour ne pas dire démographiquement majoritaire, au sein des sociétés, et interprétée comme telle par les observateurs⁹⁰¹. Nous n'avons ici ni l'espace, ni le temps, ni la prétention de rapporter les principaux arguments constitutifs de ce débat scientifique encore très actuel, puisque celui-ci ne nous concerne ici que partiellement. En effet, nous prenons ici le parti de nous intéresser au rôle des acteurs de la société libanaise dans la relation de domination et de légitimation des leaders religieux et politiques, rôle se traduisant davantage par des attentes routinisées, que par des demandes ou des revendications, dans le cas de la relation avec les leaders religieux tout du moins. Loin de nous l'idée de nier l'existence d'une société civile bouillonnante, refusant un système politique confessionnalisé et considéré comme gérontocratique, comme le montrent de récents développements⁹⁰². Toutefois, hormis certaines associations citoyennes peinant à transcender les logiques partisans et confessionnelles, une grande partie de la société demeure relativement attentiste face à un système de gouvernance auquel elle ne croit relativement plus⁹⁰³. Le rôle du fidèle, et plus largement du *follower*, dans la société libanaise demeure relativement limité sur le plan des initiatives, pour des raisons essentiellement inhérentes à la structure du régime libanais et à la pratique du politique par les leaderships en place. La démocratie libanaise se définit par un système d'élections, et par la centralité du parlementarisme dans le fonctionnement de ce système politique. Néanmoins, cette expression citoyenne dans les urnes ne s'exprime cependant que partiellement, étant préalablement encadrée, légalement et constitutionnellement, par un confessionnalisme sur lequel se structurent les formations partisans et leurs alliances⁹⁰⁴. La répartition confessionnelle des sièges parlementaires, ainsi que le découpage électoral très complexe, reposant entre autres sur une loi datant de 1960, entravent l'expression d'un vote reposant exclusivement sur des considérations et des choix de politique publique au profit

⁹⁰¹ Cf Pierre BOURDIEU, « L'opinion publique n'existe pas », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 222-235.

⁹⁰² Le mouvement civil « *You stink* », qui a émergé en 2015 dans le sillage de la crise des ordures ayant renforcé la paralysie du système libanais, ou encore la liste citoyenne *Beirut Madinati* ayant mené campagne lors des élections municipales d'avril 2016, à contre-courant des jeux d'alliances partisans, sont deux exemples de l'existence et de la résistance de cette société civile contestant un ordre politique qui ne convient plus à la génération post-guerres civiles.

⁹⁰³ Sur ce point, nous nous reposons sur la tonalité générale de la quasi-totalité des discussions informelles que nous eûmes avec nombre d'interlocuteurs, comme évoqué précédemment, discussions au sein desquelles les « *tous pourris* », « *régime corrompu* », et autres « *système népotique* » constituent autant de refrains régulièrement repris.

⁹⁰⁴ Sur le blocage des institutions libanaises et plus largement sur l'impasse que constitue le confessionnalisme dans le pays, cf Ahmad BEYDOUN, *La dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, op. cit..

d'alignements communautaires, au nom de la sauvegarde du « consociativisme »⁹⁰⁵. Les récentes élections présidentielles (octobre 2016), municipales (avril 2016), ou législatives (juin 2009) ont une fois de plus été caractérisées par une absence de débat et d'opposition sur des questions de programmes politiques, mais se sont davantage concentrées sur les questions de répartition confessionnelle et d'opposition entre les blocs des 8 et 14 mars, malgré les tentatives d'incursion des listes citoyennes comme *Beirut Madinati*, lors des élections municipales d'avril 2016. Dès lors, le système politique libanais apparaît comme structuré et rigidifié par le confessionnalisme érigé en fin plutôt qu'en moyen, vidant relativement la structure étatique de sa substance : l'État demeure cette « coquille vide » investie par les communautés et les structures partisans, véritable réservoir de capitaux permettant la perpétuation d'un système clientélaire⁹⁰⁶. Dès lors, le citoyen voit l'acte politique par excellence, son vote, conditionné par ces mécanismes communautaires et donc ne plus s'exprimer nationalement mais communautairement. C'est donc également à travers ce cadre général communautarisé que sont perçues les attentes populaires.

Nous opterons donc ici, dans le cadre bien précis des rapports entre les hiérarchies religieuses libanaises et les ressortissants de leurs communautés, pour la dénomination d'« attentes populaires » et non de « demandes ». Il s'agit en effet, comme nous l'avons évoqué, d'attentes routinisées, en ce sens que la « quotidianisation » du charisme des leaders⁹⁰⁷ suppose une routine peu propice à l'émergence des dynamiques de rupture, de la part des fidèles tout du moins. De même, il s'agit ici d'un champ bien spécifique, en ce sens qu'il est le cadre de la formation d'identités collectives fortes et très structurantes. Les structures partisans le sont également, mais à la différence de celles-ci, les communautés religieuses sont des entités conçues comme rigides (surtout pour les groupes démographiquement minoritaires) et intrinsèquement liées à l'existence même (voire à la « survie ») de ces groupes dans leur milieu politique. Le groupe communautaire, et ceci est particulièrement vrai pour les entités chrétiennes et musulmane chiite, est le socle de l'identité collective, assurant la survie de ses ressortissants dans un milieu particulièrement conflictuel. La parole religieuse est quant à elle le « ciment » de ce groupe, autour de laquelle celui-ci se rassemble. Elle est donc aussi porteuse d'identité. Dès lors, les fidèles, c'est-à-dire l'auditoire, ne demandent qu'à croire à la parole religieuse, qui structure le rite autour duquel ils se rassemblent. L'ethnologue Pierre Smith illustre à ce propos explicitement le caractère illusionniste puissant que

⁹⁰⁵ « On ne le dira pas assez, le consociativisme ne saurait avoir été inventé autrement que comme moyen, et non pas comme fin. À le devenir, il se transforme en blocage, dont le dépassement laisse peu de place à autre chose qu'à la violence », Joseph BAHOUT « Du pacte de 1943 à l'accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in Jean HANNOYER (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, op. cit., p. 302.

⁹⁰⁶ Sur le clientélisme cf à nouveau Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit..

⁹⁰⁷ Cf supra : Première Partie, III, section 1.

les rites (et la prise de parole religieuse en générale) exercent sur les fidèles : « *On n'est donc pas très loin ici d'une situation purement théâtrale où l'acteur s'efface devant le personnage qu'il joue, prend les autres et se prend à son jeu, et où s'établit un certain type de croyance complice (on y croit) qui est plus un effet propre de la mise en scène que la simple conséquence d'une croyance indépendante en la réalité du personnage représenté. [...] on admet que le noyau des rites réside moins dans la traduction d'une mythologie, d'une vision du monde ou d'un symbolisme que dans leur rencontre avec ce que j'appellerais un certain type de piège à pensée* »⁹⁰⁸ ; « *Ces dimensions concourent à produire certains effets parallèles qui se renforcent mutuellement : ceux que les croyants imputent à ces rites et ceux que ces rites produisent sur eux* »⁹⁰⁹. Cette analyse éclaire nos précédentes hypothèses, le propre du rite, ou, ici, de la parole religieuse ritualisée (c'est-à-dire ne s'exprimant pas obligatoirement dans le cadre des cérémonies religieuses officielles), est de s'adresser à un auditoire, un public qui ne demande qu'à croire en cette parole. Toutefois, ceci semble particulièrement vrai lorsque cette parole s'inscrit dans le rite. Dès lors qu'elle en sort et s'inscrit dans un cadre « inhabituel », ou qu'elle est relayée par un vecteur peu conventionnel, la confiance tend à s'éroder, et les pré-conditions d'adhésion de l'auditoire sont moins fortes⁹¹⁰. Cette parenthèse passée, le témoignage de certains acteurs interrogés vont dans le sens de cette hypothèse d'une parole attendue :

Fady Noun :

*« Le religieux est dans toute la société. Ce n'est pas toujours bon. Mais le Patriarche maronite est obligé de prendre position. Il dit « je ne fais pas de la politique, mais je me prononce sur les sujets d'ordre national ». [...] il y a mensuellement une prise de position de l'Assemblée des évêques maronites sur l'actualité du moment, où les questions politiques sont abordées directement. Et il y a un communiqué mensuel qui est attendu. C'est comme ça que les gens savent ce que pense l'Église sur diverses questions »*⁹¹¹

⁹⁰⁸ Pierre SMITH, « Aspects de l'organisation des rites », in Michel IZARD, Pierre SMITH (dir.), *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 142-143.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁹¹⁰ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 3.

⁹¹¹ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

L'attente n'est toutefois pas la même selon les leaders religieux, et la structuration internes des communautés religieuses, comme le souligne Atif Majdalani :

« En fait on attend l'opinion du Patriarche beaucoup plus que l'opinion du mufti, parce que comme je vous ai dit du côté musulman ce sont les partis politiques qui représentent beaucoup plus les confessions, que les hommes religieux »⁹¹²

Si le fidèle fait donc partie du rituel en sa qualité de destinataire et de récepteur de la parole religieuse, son rôle, bien que capital, semble se cantonner, dans ce cas précis, à celui d'arbitre passif du jeu positionnel.

b) Le fidèle, arbitre passif des règles du jeu positionnel ?

Nous l'avons vu, les sociétés semblent être en attente routinisée, plus qu'en exigence. Elles attendent de leurs leaders religieux qu'ils se prononcent selon des codes fixes, par le biais de vecteurs perçus comme conventionnels (au premier rang desquels les communiqués officiels), sur des sujets bien spécifiques (ayant trait aux principes politiques généraux), dans une temporalité admise et convenue (la plupart du temps régulière), le tout encadré par une rhétorique et un champ lexical eux aussi très règlementés. Les sociétés, c'est-à-dire les fidèles auxquels s'adressent ces prises de parole et de position, sont donc les garantes des règles du jeu, les arbitres vérifiant implicitement et inconsciemment parfois que ces différentes conditions sont respectées. Dès lors, le fidèle agit davantage en tant qu'instance sanctionnant en définitive cette prise de parole, qu'en tant qu'acteur exigeant cette dernière. Il est le garant de la routine et du respect des règles de ce « rite » institutionnalisé.

Il ne semble pas excessif d'affirmer, dans le cas précis du Liban, qu'une sorte « d'*habitus* médiatique » collectif se met en place, en ce sens que l'attente des discours, et l'acceptation de cette régularité voire « quotidienneté » de la prise de parole religieuse est le fruit d'un héritage qui encadre les conceptions et les représentations que se font les fidèles de cette prise de parole. Cette dernière est vue comme une pratique courante, régulière et admise, et est donc acceptée en tant que telle. Analysée plus trivialement, la prise de parole religieuse fait « partie du paysage », personne ne s'en étonne, et nombre d'acteurs interrogés (en majorité de confession chrétienne) ont eu à cœur de souligner les différences entre des grilles de lecture désignées comme « occidentales », pour ne pas dire « françaises », et des grilles plus « libanaises » concernant notamment la question de la

⁹¹² Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

« laïcité » et de l'implication des dignitaires religieux libanais dans le politique au Liban, dans une perspective relativement orientalisante et essentialisante il est vrai.

Faris Souaid :

« Vous voyez, la laïcité est différente ici qu'en France. En France elle s'est construite contre l'Église chrétienne, ici c'est davantage contre l'islam qu'elle s'est édifiée. Mais le modèle laïc français est en crise comme le montrent les événements de cette année. [...] Je pense qu'effectivement le concept de laïcité dans le monde est devenu un concept en crise étant donné qu'il est incriminé par les musulmans d'islamophobie, par les chrétiens de christianophobie, et que ce modèle libanais dont beaucoup critiquait sa présence comme un modèle tribal, ancien, avant le modernisme, et avant la laïcité, bon aujourd'hui quand on parle d'État civil, ça c'est un nouveau concept dans le monde, c'est un concept libanais. On connaît des États laïcs, on connaît des États théocratiques mais on ne sait pas ce que veut dire un État civil. Un État civil, c'est entre les deux. C'est un État qui assure les intérêts de chaque citoyen qu'il soit musulman ou chrétien, mais qui assure aussi des garanties aux communautés »⁹¹³

Monseigneur Sayah :

« Le Patriarcat continue à réclamer que le principe du Liban multiculturel, du Liban laïc, mais laïc où les droits des religions sont respectés, ce n'est pas de la laïcité à la française, c'est une laïcité qui garde une place à Dieu dans la société. Alors dans la crise actuelle, vous avez probablement noté que le Patriarche continue à réclamer l'élection d'un Président etc, c'est justement pour garder cet équilibre. Comme vous le savez, le Président est maronite chrétien, le Président du Parlement est un chiite, le chef du gouvernement est sunnite. Alors le rôle que le Patriarche essaie de jouer, comme je l'ai dit, c'est un rôle qui consiste à s'assurer un peu que cette vision d'origine est respectée et que les Libanais continuent à honorer ces valeurs, ces grandes valeurs de respect des droits de l'Homme, de respect des religions, et c'est ce qui a poussé Jean-Paul II à dire que « le Liban, c'était plus qu'un pays, c'était un message de convivialité, de dialogue interreligieux » etc... »⁹¹⁴

⁹¹³ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹¹⁴ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15. On notera au passage la persistance de cette référence à la formule du « Liban message » de Jean-Paul II

Le Père Moubarak :

« En Orient et surtout au Moyen-Orient, les relations entre l'autorité religieuse et l'autorité politique sont un peu différentes des relations en Europe ou en Amérique. Nous vivons dans un espace de terre où les musulmans sont les plus nombreux. Et dans l'islam, il n'y a pas de séparation entre les deux puissances, c'est la même puissance qui est la puissance de la foi, la chari'a, la religion. C'est pour cela, nous sommes en tant que chrétiens obligés de faire presque la même chose. [...] L'Église maronite il y a quelques années a commencé à prêcher l'État laïc, dans le sens de l'État civil, ce n'est pas laïc dans le sens de la laïcité à la française. Mais comme un État civil, c'est-à-dire où les religions ne doivent pas s'occuper de la politique, mais elle n'a pas réussi jusqu'à maintenant »⁹¹⁵

Ces trois témoignages – de personnalités chrétiennes, nous en convenons à nouveau – nous renseignent à la fois sur l'importance de cette notion de « *laïcité à la libanaise* » dans les discours d'acteurs pour justifier en partie l'implication politique des leaders religieux. Mais il met également en évidence le flou relatif entourant la définition du concept de « laïcité » ou d'« État civil », supposé être à mi-chemin entre une conception « française » et une conception « *arabo-musulmane* »⁹¹⁶, sans toutefois préciser ses limites : est-ce un État sans religion ? Un État à l'identité pluriconfessionnelle ? Jusqu'où les religions peuvent-elles y trouver leur place ?

Cette courte parenthèse mise à part, le consensus général autour du concept de « *laïcité à la libanaise* » illustre également l'acceptation générale, partagée dans de larges pans de la société libanaise, de l'implication des chefs religieux dans le politique. Si le fidèle demeure l'arbitre sanctionnant en première instance la conformité de la prise de parole religieuse aux règles du jeu du positionnement politique, son attitude demeure inconsciemment conservatrice, du fait de l'obligation implicite de respect des règles incombant aux énonciateurs. Le message religieux n'est guère renouvelé, du fait de l'emploi régulier et constant d'une même rhétorique dont nous avons précédemment explicité les ressorts⁹¹⁷, et d'une forme aux codes bien spécifiques (notamment en terme de vecteurs). Cette relative absence de renouvellement, tant dans la forme que sur le fond, opère une sorte de ritualisation de la prise de parole, que celle-ci s'inscrive ou non spécifiquement dans le cadre du rite religieux (sermon ou prêche). Cette ritualisation n'est pas seulement acceptée

⁹¹⁵ Entretien avec le Père Camille Moubarak, réalisé à Beyrouth, le 18/11/14.

⁹¹⁶ Nous reprenons ici, sans en faire nôtres, les conceptions et termes employés par les acteurs interrogés, sans toutefois nous permettre de les cautionner. Que nos lecteurs ardents pourfendeurs des grilles de lecture culturalistes nous pardonnent donc.

⁹¹⁷ Cf supra : Deuxième Partie, II, sections 1 et 2.

elle est également attendue : les ingrédients de la symbolique ont une importance capitale puisqu'ils donnent à la fois corps et légitimité à la parole⁹¹⁸. Notons toutefois la véritable différence entre une attente routinisée et l'attente plus « active » d'un moment exceptionnel, sortant de cette routinisation. Cette différence renvoie à l'attitude du fidèle⁹¹⁹ face à la production discursive de ses leaderships religieux communautaires : celle-ci semble plus « entendue » qu'« écoutée », cette différence tient surtout au rôle essentiellement symbolique de ces leaders en tant que représentants communautaires. Si la parole religieuse est entendue par les fidèles, son objectif demeure la transcendance des particularismes intracommunautaires. Le discours religieux remplit donc un rôle unificateur autour duquel la communauté est supposée se rassembler, faire corps.

Partant de ce constant, sur quels éléments se concentre plus particulièrement l'attention des fidèles, éléments constituant en définitive les critères selon lesquels s'opère l'adhésion implicite ou le rejet latent de cette parole religieuse ? La « quotidienneté » de la prise de parole religieuse l'inscrit dans une routine, dans un ordinaire qui dans une certaine mesure contribue à l'institutionnaliser. Le format de la prise de parole et le vecteur la portant sont également l'objet d'une attention implicite de la part du récepteur, et contribuent à légitimer la parole véhiculée. Enfin, force est de constater que les ressortissants de la communauté attendent également que les établissements religieux et politiques auxquels ils se réfèrent fassent corps autour des mêmes positionnements. Cela n'est bien évidemment que très peu le cas dans un paysage politique au sein duquel la concurrence entre structures partisans est permanente, et peut prendre de violentes formes, tant verbales qu'armées. En cas de désaccord entre la hiérarchie religieuse et une partie de cet establishment politique, la première ne semble pas systématiquement plus à l'abri que le second, du fait du décalage entre les positions défendues par ces deux catégories d'acteurs. Deux exemples, visibles au sein des communautés chrétienne maronite et musulmane sunnite, illustrent cette observation. L'exemple le plus parlant est visible au sein de la communauté maronite, et concerne le rapport conflictuel entre la hiérarchie religieuse, et les membres et partisans du courant aouniste, le C.P.L.. La confrontation violente entre ces derniers et le Patriarche Sfeir, en 1990, sur la question du soutien ou du rejet des Accords de Taëf, résulte de ce type de décalage entre positionnements défendus par les leaders religieux et une partie de la classe politique.

⁹¹⁸ Marc Abélès, dans le cadre spécifique des cérémonies officielles, opère un comparatif avec le rite religieux dans le déroulé de celles-ci, affirmant que, dans les deux cas, « *morcellement, répétition, d'un côté ; dramatisation de l'autre, tout concourt à produire ce piège à pensée qu'évoque P. Smith* [NDLR : auquel nous faisons précédemment référence]. *De même nous retrouvons à l'œuvre les quatre ingrédients, sacralité, territoire, primat des symboles et valeurs collectives* », in Marc ABÉLÈS, « Rituels de communication et politique moderne », in *Revue Hermès, op. cit.*, p. 133.

⁹¹⁹ Nous nous reposons ici essentiellement sur les témoignages de nos interlocuteurs lors de discussions informelles.

Fady Noun :

« Le C.P.L. était critique et hostile au Patriarche Sfeir et ça a influé aussi sur l'opinion. Il y a eu un courant anti-clérical déclenché par le CPL. Il y a un courant anti-clérical aussi au Liban. Surtout parmi les élites. [...] Michel Aoun a même dit « moi je suis le Patriarche politique du Liban », il a utilisé ce mot. Il a utilisé ce mot dans les années 2000 après son retour. Oui, il y a sûrement une concurrence entre le patriarcat et Michel Aoun. Même entre le patriarcat et Samir Geagea sur certaines questions, les positions ne sont pas les mêmes. Il y a des divergences. Mais le rôle du patriarcat n'est pas complet et demeure au niveau de l'autorité morale et des grandes orientations »⁹²⁰

Même si le Patriarche Sfeir conserve cette aura charismatique héritée de son activité militante contre la présence armée syrienne, celui-ci ne peut se permettre de s'aliéner une part importante de la base électorale chrétienne, représentée par les aounistes. Cette méfiance entre une partie de la hiérarchie cléricale maronite et le courant aouniste s'est maintenue, malgré l'élection de Monseigneur Raï.

Faris Souaid :

« Avec Raï, ça a été une des raisons pour lesquelles il a été élu, avec Raï on pensait qu'il allait rassembler la tribu, et une fois qu'elle était rassemblée, [les différents leaders politiques chrétiens] allaient avoir peur et abdiquer à toutes les revendications chrétiennes »⁹²¹

Bien que la figure patriarcale demeure néanmoins une référence respectée au sein de la communauté, l'aliénation (relative, concédons-le) d'une partie de la base partisane communautaire est une source d'érosion de la légitimité du prélat.

La dynamique est différente au sein de la hiérarchie religieuse sunnite. Son alignement quasi-systématique sur la *za'âma* notabiliaire, rendu possible à travers la composition du Conseil élisant le Mufti de la République⁹²², permet à ce dernier et à l'institution qu'il représente, d'être soutenus

⁹²⁰ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

⁹²¹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹²² Cf supra : Première Partie, II, section 2.

par une base partisane conséquente. Néanmoins, comme nous l'avons précédemment explicité, le leadership politique sunnite est essentiellement beyrouthin, voire sidonien, ce qui rend possible l'émergence de pôles de leaderships alternatifs et relativement autonomes à Tyr ou Tripoli. Le leadership tripolite est en effet partagé depuis 2005 entre Achraf Rifi (farouche opposant au Hezbollah et au régime de Damas) et Nagib Mikati (plus conciliant vis-à-vis de ces derniers). La prise de distance de plus en plus explicite de Rifi vis-à-vis du courant haririste⁹²³ illustre cette autonomisation progressive d'un leadership tripolite de plus en plus critique vis-à-vis de la *za'ama* beyrouthine, et de ses alliés, y compris religieux. Cette concurrence de plus en plus explicite, associée aux disparités économiques et sociales entre la capitale et Tripoli, alimentent notamment des critiques de plus en plus ouvertes à l'encontre de Dar al Fatwa, désigné comme coupable car incapable de venir en aide aux fidèles du nord du pays. Il n'est dès lors pas étonnant de voir subsister des noyaux salafistes ou fondamentalistes dans ces régions, bénéficiant d'une audience certes limitée, mais stable⁹²⁴.

Notons cependant pour conclure que le rapport qu'entretiennent les sociétés communautaires avec les leaderships politiques d'une part, et la hiérarchie religieuse d'autre part, n'obéit bien évidemment pas aux mêmes dynamiques. Si les premiers bénéficient d'un charisme politique (personnel ou de fonction) profondément ancré territorialement à l'échelle d'une région⁹²⁵, les seconds voient ce charisme s'exprimer nationalement à l'échelle de la communauté. De même, dans le cadre plus spécifique de la prise de parole, le rapport de « séduction » est moins visible chez les leaders religieux, revendiquant implicitement un « parler vrai », car ils sont considérés collectivement comme les détenteurs des vérités absolues⁹²⁶. La détention de ces vérités peut, le cas échéant, être accordée à certains leaders politiques par leur base partisane, ces derniers faisant parfois l'objet d'un véritable culte, ce qui conditionne parfois les dynamiques concurrentielles observables à l'échelle intracommunautaire⁹²⁷.

⁹²³ La démission de Rifi du poste de ministre de la Justice en février 2016, pour protester contre la place prépondérante du Hezbollah dans la gestion des affaires publiques, ainsi que ses déclarations de plus en plus explicites à l'encontre du Moustaqbal concernant le compromis politique forgé par Saad Hariri et le Parti de Dieu ayant permis l'élection de Michel Aoun à la présidence de la République en octobre 2016, ont permis à l'ancien ministre de se poser comme un pôle de leadership alternatif : cf « Rifi démissionne du gouvernement pour dénoncer "l'hégémonie" du Hezbollah », *L'Orient-Le Jour*, 21 février 2016, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/971528/achraf-rifi-demissionne-du-gouvernement.html>, consulté le 15/12/2017 ; « In blow to Future Movement, Rifi emerges victorious in Tripoli », *An Nahar*, 30 mai 2016, disponible sur internet : <https://en.annahar.com/article/394385-in-blow-to-future-movement-rifi-emerges-victorious-in-tripoli>, consulté le 15/12/2017.

⁹²⁴ Cf Raphaël LEFÈVRE, « Lebanon's Dar al-Fatwa and the search for moderation », Carnegie Endowment for International Peace, *op. cit.*

⁹²⁵ Il peut être relativement aisé de procéder à une cartographie des sociétés partisans, cf Annexe 24.

⁹²⁶ Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte – Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, *op. cit.*

⁹²⁷ Cf infra : Troisième Partie, II, sections 1, 2 et 3.

III- LES CONDITIONS IMPLICITES DU POSITIONNEMENT POLITIQUE DES ESTABLISHMENTS RELIGIEUX

Section 1 : Le militantisme religieux ou l'entrepreneuriat de cause identitaire

a) Construire, entreprendre et défendre : la cause comme élément constitutif de l'émergence d'un leadership religieux visible et audible

Si les fidèles sont les arbitres passifs du respect des règles implicites du positionnement, il convient dès lors de se pencher plus spécifiquement sur la réelle nature de ces règles, communément admises et acceptées. Celles-ci concernent aussi bien le contenu des déclarations que la forme de ces dernières. Aucun texte, aucun règlement écrit n'oblige bien évidemment les leaders religieux à respecter ces règles communément acceptées, nous sommes ici dans le domaine du non-dit, de l'implicite, ces principes s'inscrivant à la fois dans la dynamique d'un héritage historique propre à chaque communauté⁹²⁸, mais également dans une praxis politique reposant sur le consensus et les règles coutumières, dont le Pacte National de 1943 est l'un des exemples les plus probants.

Bien que bénéficiant d'une aura charismatique attachée à leur fonction de représentants des communautés, il serait erroné de penser qu'un blanc-seing est accordé aux chefs religieux dès lors qu'il s'agit de se prononcer sur le politique. Nous avons choisi ici de retenir trois critères principaux sur lesquels s'articulent l'acceptation ou non, et par extension la validation ou non, de l'action des leaders religieux par leurs pairs, les leaders politiques et leur auditoire. Cette validation demeure tout d'abord tributaire des causes promues et défendues par le leader religieux. La porosité entre champs politique et religieux, que nous avons explicitée tout au long de nos précédentes analyses, peut expliquer notamment l'importance que la défense de cette cause peut avoir dans l'entretien de la légitimité des chefs religieux. En effet, ces derniers ne sauraient être réduits à leur seule dimension symbolique. « Patriarche » ou « Mufti » ne sont pas de simples titres honorifiques mais impliquent une fonction de représentation, voire d'incarnation et, le cas échéant, de défense de la communauté dont ils ont la charge. L'intégration de l'identité religieuse dans la pratique même des

⁹²⁸ Que ce soit, dans le cas de notre terrain, l'investissement politique patriarcal maronite et l'équilibre parfois précaire entre pôles de leadership religieux ou politique, ou bien encore l'alignement traditionnel de la hiérarchie religieuse sunnite sur la *za'ama* notabiliaire.

institutions étatiques, ainsi que la mainmise effective des tribunaux religieux sur de très larges pans du droit libanais⁹²⁹, confèrent aux leaders religieux un statut parfois similaire à celui des chefs politiques. Tout comme ces derniers, les chefs religieux se doivent de présenter un projet, une vision de la place de leur communauté et de l'identité de celle-ci, dont ils sont les dépositaires, au sein de l'ensemble politico-confessionnel libanais. Mais défendre une cause dans l'espace public n'est pas suffisant car sa portée dépend également des vecteurs utilisés pour la véhiculer, notamment les vecteurs médiatiques, dont la validation et la sanction par l'ensemble des acteurs libanais (religieux, politiques et sociétés) se caractérisent par ce que l'on pourrait qualifier d'une certaine forme de « conservatisme ». Les vecteurs traditionnels demeurent les plus acceptés : dès lors que la parole religieuse tente de se libérer de cette « tradition », les critiques pleuvent et la légitimité menace de s'éroder, laissant ainsi relativement peu de place à la modernisation des moyens de communication religieuse⁹³⁰. Enfin, le choix d'une cause et des vecteurs utilisés pour la défendre pose la question du rapport de distanciation avec le champ politique, révélant ainsi l'équilibre précaire et perpétuellement instable – du fait de concurrences inter-champs et intra-champs au sein de chaque communauté – que les leaders religieux entretiennent avec ce champ.

Au cours de notre exploration bibliographique, puis lors de notre première approche de terrain, nous avons entrepris de nous interroger sur les principales figures religieuses des communautés auxquelles nous avons choisi de nous intéresser. Nous avons alors remarqué la récurrence avec laquelle l'identité même des leaders religieux était liée à la défense d'une cause dont ils se sont fait les champions, notamment dans les discours des acteurs interrogés. Faris Souaid insiste notamment sur l'aura nationale du Patriarche Sfeir, suite à son activisme politique des années 2000 :

« *C'est un peu le père fondateur de la deuxième indépendance du Liban* [NDLR : à propos du Patriarche Sfeir] »⁹³¹

⁹²⁹ Cf supra : Première Partie, II, section 1.

⁹³⁰ L'exemple de la politique de communication du Patriarche Béchara Raï en est un exemple criant (cf infra : Deuxième Partie, III, section 2).

⁹³¹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

Samir Frangié cible, quant à lui, deux moments fondateurs dans la construction de l'identité communautaire chiite, ces deux moments étant étroitement liés aux personnalités de leaders religieux :

« Il y a eu deux grands moments chez les chiites. Le moment Sadr qui a quelque part créé un réveil identitaire chez les chiites, c'était en 69. Il y a eu par la suite Chamseddine qui, lui, menait bataille pour l'intégration des chiites »⁹³²

Notre interlocuteur souligne par la suite la place de la lutte contre le fondamentalisme religieux dans le répertoire d'action du Mufti nouvellement élu :

« L'actuel Mufti [NDLR : Abdellatif Derian] est quelqu'un d'assez exceptionnel par sa modération, par son ouverture etc... Et là commence à se dessiner surtout en milieu sunnite, un courant réformateur proche d'Al Azhar, et je pense que c'est un truc qu'il faut soutenir à tout prix, parce que c'est quelque chose qui permet de combattre Daech, et pas en leur lançant des bombes. C'est fondamentalement une « réhabilitation » de la religion face à cette instrumentalisation qu'il y a eu. Là il y a un rôle. Que ce soit le Mufti de la République ou celui de Tripoli [NDLR : Malek El Chaar]. Les deux sont des gens assez exceptionnels »⁹³³

Il ne paraît donc pas erroné de dresser un triptyque personnalité/fonction/cause comme socle sur lequel repose la construction d'une figure religieuse⁹³⁴. Nous plaçons ici symboliquement la « fonction » au centre de ce triptyque car c'est autour d'elle que s'articulent les deux autres dimensions que l'on peut qualifier de « constitutives de la figure religieuse », à savoir la « personnalité du leader » et la « cause qu'il présente à la communauté et fait sienne ». L'assimilation entre cette « cause » et un « programme politique » est un pas aisément franchissable, en ce sens qu'il s'adresse à la communauté mais a également pour objectif de donner le ton du mandat du leader en fonction, en le démarquant si possible de ses prédécesseurs⁹³⁵. Notons que la cause joue également un rôle dans l'élection du leader, car elle est parfois exposée au fil des prises de position de l'aspirant ou du futur candidat, et oriente parfois les choix lors des élections ou

⁹³² Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

⁹³³ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

⁹³⁴ Notons également, malgré les exemples précédemment cités et ne concernant que les figures spécifiquement religieuses, qu'un tel schéma est également observable pour les acteurs politiques et chefs de partis.

⁹³⁵ Cette démarcation ne s'opère pas nécessairement en opposition aux mandats précédents, mais parfois en complément ou en enrichissement des politiques menées par les prédécesseurs, l'important étant de « faire sienne » la cause défendue.

des conclaves. Le Père Richard Abi Saleh nous cite, à ce titre, les exemples des élections à l'issue des mandats de Monseigneur Khoreiche (1986) et de Monseigneur Sfeir (2011)⁹³⁶. En 1986, l'establishment religieux maronite entend revenir sur le devant de la scène afin, non seulement, de se poser en arbitre au sein de sa communauté entre les différentes factions miliciennes⁹³⁷, mais également de ne pas répéter les erreurs du passé en laissant possible, par une neutre inaction, l'atomisation du champ religieux chrétien maronite et en particulier l'autonomisation des ordres monastiques et leur implication directe dans le conflit, comme ce fut le cas dès 1975. Le peu de soutien apporté par l'establishment religieux du Vatican à la politique de neutralité passive du Patriarche Khoreiche⁹³⁸ semble d'abord favoriser les candidats perçus comme les plus intransigeants vis-à-vis des acteurs des conflits libanais, au premier rang desquels Monseigneur Youssef Bechara, évêque d'Antélias. Cependant, devant l'incapacité du Synode à trancher entre les candidats déclarés, le choix se porte sur un « candidat de l'ombre », habitué des arcanes patriarcales, et perçu comme représentant d'une voie médiane, Nasrallah Sfeir. Ce dilemme se reproduit en 2011, lors de l'élection du successeur de Monseigneur Sfeir. Le Synode est alors à nouveau divisé entre les deux candidats favoris, Monseigneur Matar, évêque de Beyrouth, et Monseigneur Guy Noujeim évêque de Joubé, Sarba et Jounieh. C'est encore une fois un troisième candidat qui emporte finalement les suffrages, l'évêque de Byblos, Béchara Raï. Sfeir comme Raï doivent leur élection à deux facteurs pourtant paradoxaux : chacun se posant comme le promoteur d'une cause, ou tout du moins d'une ligne politique bien spécifique (le dialogue islamo-chrétien pour Sfeir, la cause des chrétiens d'Orient pour Raï), tout en étant perçus comme des personnalités neutres et consensuelles⁹³⁹. Quoiqu'il en soit, Sfeir et Raï voient tout deux leur mandat respectif caractérisé par une ligne politique spécifique, et inscrite dans une contemporanéité politique bien réelle. Le combat de Sfeir pour l'indépendance du Liban est directement lié à la situation tutélaire subie par un Liban sous la coupe syrienne, alors que la défense des intérêts des chrétiens d'Orient pour Raï prend place dans un contexte régional houleux, marqué par les exemples irakiens et égyptiens, ainsi que par le contexte des soulèvements de l'année 2011.

L'assimilation entre un chef religieux et une cause est également visible, dans une moindre mesure certes, au sein de la hiérarchie sunnite. L'alignement des leaderships religieux sur la *za'âma* laïque contribue à atténuer la nécessité pour le Mufti de la République d'inscrire son mandat dans

⁹³⁶ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 08/11/16.

⁹³⁷ Rappelons que l'année 1986 voit l'exacerbation de la concurrence entre les deux prétendants à l'héritage de Bachir Gemayel, à la tête des Forces Libanaises : Elie Hobeika et Samir Geagea. Janvier 1986 voit donc l'éviction du premier du leadership des F.L. par le second, avec le soutien des Kataëb fidèles au Président Amine Gemayel.

⁹³⁸ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 388. Rappelons aussi que la démission du Patriarche Khoreiche fut exigée par le Saint-Siège, devant l'incapacité de Bkerké à entreprendre une action diplomatique volontaire et fructueuse pour contribuer à régler le conflit.

⁹³⁹ Ce qui, dans deux cas différents, s'avérera relativement erroné, dans la mesure où chacun adoptera au fur et à mesure des positions de plus en plus tranchées, entraînant parfois des réactions de forte opposition au sein de la communauté maronite.

une ligne bien spécifique et clairement identifiable, cette dernière demeurant en définitive l'apanage de l'establishment politique. Cependant, la succession houleuse du Mufti Qabbani fait néanmoins exception, car elle s'intègre, elle aussi, dans un contexte politique instable, à l'heure de l'ascension fulgurante de l'État islamique et de ce qui est alors nommé le Front Al Nosra. En outre, le rapprochement du Mufti Qabbani avec le bloc du 8 mars, suite aux déboires l'ayant opposé au Moustaqbal haririste, achève de convaincre le Conseil électif de Dar al Fatwa de choisir un clerc proche des milieux sunnites dits « modérés » et des courants réformateurs d'Al Azhar. Tout comme ce fut le cas pour l'élection du Mufti Khaled en 1966, celle du Mufti Derian résulte d'un compromis entre les autorités égyptiennes, le pouvoir saoudien et Dar al Fatwa⁹⁴⁰. Le compromis et le dialogue interreligieux constituent donc les deux grandes lignes politiques prônées et défendues par le nouveau Mufti, dès son entrée en fonction à l'été 2014. Les acteurs interrogés, musulmans comme chrétiens, mettent également un point d'honneur à souligner la « *modération* », « *l'ouverture* » et le « *pacifisme* » du nouveau chef de Dar al Fatwa, le tout via une rhétorique commune et l'emploi répété d'éléments de langage spécifiques, dont nous venons de rapporter les trois substantifs les plus couramment usités.

Tant les exemples de Sfeir et Raï, que celui de Derian, illustrent l'identification récurrente du chef religieux à une ligne politique qu'il entend défendre, et à laquelle l'ensemble des acteurs, politiques, civils ou religieux, le rattachent. Néanmoins, la construction, puis la promotion d'une cause ne sauraient être uniquement considérées comme une simple ligne politique, un programme en vue d'élection. Elles révèlent à la fois la lecture que les leaderships communautaires, tant politique que religieux, font de l'actualité et de la réalité sociétale dans laquelle leur communauté s'inscrit, tant localement, que régionalement, voire mondialement, mais également les tensions traversant cette même communauté, le cas échéant. La concordance entre les thèmes avancés par la hiérarchie religieuse et ceux défendus par l'ensemble, ou du moins une large majorité, de l'establishment politique communautaire, est révélatrice de la stabilité et de l'homogénéité, ou non, de ces leaderships. La cause peut être bien évidemment clivante dans certains cas, lorsqu'elle polarise les enjeux épineux ou lorsqu'elle est source de repli communautaire. Le différentiel de popularité entre le Mufti Derian et le Patriarche Raï que l'on perçoit parfois entre les mots des discours des acteurs interrogés, est un exemple illustrant les risques de la défense d'une cause trop « communautarisée ». L'enjeu de défense des chrétiens d'Orient, en arrière-plan des positionnements du Patriarche Raï, ne rencontre pas toujours d'écho favorable au sein des leaderships politiques chrétiens : Samir Frangié dénonçait lors d'un entretien une volonté ecclésiastique d'« *unifier les rangs chrétiens* », la « *reminorisation des chrétiens* » et le « *décalage*

⁹⁴⁰ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

entre ce discours et la société civile moderne dans laquelle il s'insère »⁹⁴¹. La rhétorique de Dar al Fatwa, et la promotion du dialogue interreligieux par le Mufti Derian, sont en revanche saluées par une grande majorité d'hommes politiques, toutes communautés confondues, et constituent autant de thèmes repris par les *zu'amā'* sunnites eux-mêmes⁹⁴².

Notons enfin la place occupée par la cause dans la pratique du leadership par le chef religieux et la place qu'il entend occuper au sein de la hiérarchie communautaire. Chaque leader défend une cause (qu'il reprend à la suite de ses prédécesseurs, ou qu'il introduit lui-même dans le débat public), cause qu'il lie étroitement à l'identité même de sa communauté qu'il entend poser en héraut de ces principes. La cause n'est certes pas nécessairement créée ni construite par le leader lui-même, en ce sens qu'elle se veut une synthèse des thèmes et débats agitant les acteurs communautaires quels qu'ils soient, mais elle demeure néanmoins mise en avant, portée par lui. Il la ramène au premier plan, et en fait le fil d'Ariane de l'essentiel de ses positionnements. Messieurs Sfeir et Raï, mais également les Muftis Khaled ou plus récemment Derian, entreprennent donc chacun à leur manière, et selon les circonstances, de lier leur cause à l'identité communautaire, et d'inscrire les initiatives politiques dans la lignée de celle-ci, comme nous le verrons ultérieurement⁹⁴³. Ainsi, en se posant en première ligne comme les défenseurs de cette cause (que ce soit la souveraineté du Liban, le principe de non-alignement, la promotion du dialogue et de la coopération islamo-chrétienne, ou encore la protection et la défense des chrétiens d'Orient), les leaders religieux entreprennent de promouvoir leurs communautés, de faire entendre leurs voix, et de se présenter comme les représentants ultimes de celles-ci, mettant en place, le cas échéant, ce qui peut s'apparenter à une véritable ingénierie politique au service d'une sorte d'entrepreneuriat de cause.

b) Quelques exemples d'entrepreneurs de cause dans le champ religieux

Nous nous proposons ici d'illustrer certaines de nos précédentes analyses à travers trois cas emblématiques regroupant des figures religieuses tant chrétiennes que musulmanes, dont les actions voire, le cas échéant, le militantisme, sont communément assimilées, tant dans les discours que dans les écrits, à une cause. Cette cause, comme nous le verrons, ne prend pas toujours racine dans le

⁹⁴¹ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁹⁴² Un exemple parlant est effectivement la déclaration de l'ancien Premier ministre Fouad Siniora au quotidien *L'Orient-Le Jour*, proche des milieux du 14 mars : « Siniora aux chrétiens : Vous êtes plus proches de moi que la wilayat el-fakih et le califat de Mossoul », *L'Orient-Le Jour*, 31 août 2014, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/883607/siniora-aux-chretiens-vous-etes-plus-proches-de-moi-que-la-wilayat-el-fakih-et-le-califat-de-mossoul.html>, consulté le 31/08/14.

⁹⁴³ Cf infra : Deuxième Partie, III, section 1.

champ religieux, mais trouve parfois ses ressorts dans le contexte politique national ou régional, ou sociétal à l'échelle locale.

L'exemple le plus couramment cité et avancé, tant par nos interlocuteurs que par les auteurs s'intéressant aux sociétés chiites de la région, dès lors qu'il s'agit d'illustrer le militantisme d'une figure religieuse est celui de l'imam Moussa Sadr. Nous avons régulièrement rappelé, à la suite de nos lectures et des entretiens que nous avons pu conduire, la dimension revendicative et militante attachée à la figure de l'imam chiite. Celle-ci est ainsi régulièrement évoquée dès lors que nos interlocuteurs entreprennent de dresser un panorama historique des dynamiques sociales chiites libanaises. Le nom de Sadr se trouve donc associé aux mêmes actions : la mobilisation de la société chiite autour d'une cause commune, le militantisme social, la création du C.I.S.C. en 1967, la création du Mouvement des Dëshérités (*Harakat al Mahrûmîn*) en 1974, et, dans une moindre mesure, le dialogue islamo-chrétien. Sadr symbolise donc à lui seul ce qu'il est convenu d'appeler le « réveil chiite » des années 1960 au Liban, et le déclenchement de nouvelles dynamiques sociales au sein de la communauté chiite : *« son action a été déterminante à plusieurs niveaux. D'une part, il a bouleversé les équilibres politiques à l'intérieur de la communauté chiite libanaise en dénonçant le pouvoir des notables, pour la plupart de grands propriétaires terriens qui monopolisaient la représentation des chiites au Parlement. Il a fait du clergé, affaibli comme en Irak et en Iran par l'émergence des idéologies séculières, un acteur incontournable du jeu politique. En créant en 1973 le Mouvement des Dëshérités⁹⁴⁴, qui deviendra la milice Amal au moment du déclenchement de la guerre civile en 1975, il a également contribué à l'entrée en politique de figures issues de milieux sociaux jusque-là marginalisés, en particulier des nouveaux éduqués non issus des grandes familles de notables »⁹⁴⁵*. L'impact de Moussa Sadr sur sa communauté a donc été considérable, tant sur le plan politique que social :

⁹⁴⁴ Notons ici la non-concordance de dates entre plusieurs auteurs, concernant la création du Mouvement des Dëshérités : nous avons ici choisi d'opter pour l'année 1974, contrairement à Laurence Louër, année qui voit au mois de mars une impressionnante manifestation en présence de Moussa Sadr, au cours de laquelle le terme de « dëshérités », leitmotiv revendicatif du sadrisme libanais, est pour la première fois énoncé avec force en public. Cf Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, op. cit., p. 176.

⁹⁴⁵ Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, op. cit., p. 51.

Farid Khazen :

« Et à partir des années 69-70, il y a eu l'imam Moussa Sadr qui a amené un changement radical au sein de la communauté chiite, [...] qui a créé une nouvelle approche, et qui a mobilisé la communauté chiite. Politiquement et au niveau religieux »⁹⁴⁶

Samir Frangié :

« Chez les chiites, le rôle de l'institution religieuse est apparu très tard. C'est avec la venue au Liban de Moussa Sadr, qui a commencé à créer un mouvement qui avait pour titre Les Dëshérités. À ce moment a été créé le Conseil Supérieur Chiite. Dans ce conseil, évidemment Moussa Sadr avait un rôle déterminant. Il n'a pas duré, Moussa Sadr, il a disparu en 78 »⁹⁴⁷

« Le moment Sadr a quelque part créé un réveil identitaire chez les chiites, c'était en 69 »⁹⁴⁸

Nous choisissons ici explicitement les témoignages d'acteurs externes à la communauté chiite, afin d'illustrer la portée extra-communautaire de l'aura et de l'action de Moussa Sadr. Ce militantisme est un répertoire d'actions qui permet à l'imam chiite de se poser en leader charismatique de sa communauté, mais également de la rassembler autour de sa figure, en la mobilisant autour d'une cause. Nous ne pouvons évidemment pas nier la conjoncture favorable dont bénéficie alors le leader chiite dans la construction puis la promotion de cette cause : *« Homme exceptionnel, Mûsâ Sadr trouva au Liban une situation exceptionnelle, qui allait s'exacerber peu à peu, entre le début des années 1960 et sa disparition, en 1978. Plus la crise politique s'aggrava [NDLR : crise qui débouche ensuite sur les événements de 1975], plus son ascension s'accéléra. À son arrivée, le pays bouillonnait d'idées politiques : marxisme, nassérisme et autres nationalismes arabes attiraient intellectuels et militants. Les partis politiques continuaient de s'organiser, non plus seulement autour d'un chef politique traditionnel issu de ce que l'on appelle les « grandes familles » du Liban, mais selon le modèle d'un parti moderne. Une nouvelle élite prenait naissance dans la communauté chiite, une élite aussi bien politique que financière, qui s'appuyait sur la*

⁹⁴⁶ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

⁹⁴⁷ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁹⁴⁸ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

filière de l'émigration, en Afrique et en Amérique »⁹⁴⁹. Cette élite émergente, qui constituera par la suite le noyau des « héritiers du sadrisme », est notamment composée de Nabih Berri, futur leader du Mouvement Amal, alors jeune avocat issu de la diaspora libanaise en Afrique⁹⁵⁰, mais également de Hussein Husseini, prédécesseur de Berri au poste de Président du Parlement, et dont l'opposition violente (au sens physique du terme) au *za'im* Kamel As'ad en mars 1974 illustre la concurrence entre les partisans du sadrisme et l'ancienne élite chiite⁹⁵¹. La conjoncture est également favorable à l'émergence d'un monopole de Sadr sur le leadership chiite, en particulier dans le champ religieux⁹⁵², puisqu'à l'installation de l'imam à Tyr en 1959, le leadership religieux chiite libanais est laissé vacant suite au décès de deux figures majeures : l'*uléma* Mohsen Al Amine (1952) et Abd Al Husayn Charaf Al Din (1957), cousin de Moussa Sadr⁹⁵³. Le sadrisme peut donc se définir à la fois dans sa dimension mobilisatrice autour de causes sociales (l'intégration des chiites à l'État libanais à travers la défense de leur droit et leur autonomisation juridique), mais également à travers son action caritative, dans la lignée de celle de Charaf Al Din, soulevant des fonds, mobilisant les acteurs communautaires, nationaux mais également régionaux (notamment en Iran, dont l'impulsion est notable), et développant de nombreuses infrastructures (écoles, dispensaires, etc...), dont l'objectif est de permettre aux ressortissants de la communauté chiite libanaise de sortir de leur marginalité sociale. Cette rhétorique du développement social, érigée en cause première, est un répertoire d'actions qui demeure très prégnant dans les discours et les actions des milices puis des partis politiques chiites, longtemps après la disparition de Sadr en 1978. Tant Amal que le Hezbollah (et surtout le Hezbollah) se targuent d'en faire un de leurs principaux axes d'action, prétendant ainsi pallier les carences des politiques étatiques⁹⁵⁴.

La défense d'une cause est historiquement moins visible au sein des leaderships religieux sunnites, pour deux raisons majeures semble-t-il : la spécificité du sunnisme en tant que religion

⁹⁴⁹ Sabrina MERVIN, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr » in Catherine MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, op. cit., p. 289.

⁹⁵⁰ Laurence LOUËR, *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, op. cit., p. 51.

⁹⁵¹ Alors que Husseini et As'ad s'affrontent en vue de l'accession à la présidence du Parlement, une altercation à l'entrée de ce dernier débouche sur l'agression physique de Husseini par des fonctionnaires de la chambre, partisans d'As'ad. L'incident achève de cristalliser l'opposition entre les deux leaders. Cf Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, op. cit., p. 174.

⁹⁵² Rappelons ici la spécificité du profil de Moussa Sadr qui, parallèlement à ses études religieuses, qui lui permirent de prétendre à l'*ijtihad* (c'est-à-dire la qualification à interpréter les textes sacrés pour en déduire le droit musulman), suivit également des études économiques à l'Université de droit de Téhéran. Cette double formation, qui fit par la suite bien des émules, permet, entre autre, à l'Imam de se positionner sur plusieurs champs, notamment religieux et politique.

⁹⁵³ Sabrina MERVIN, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr » in Catherine MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, op. cit., pp. 288-289.

⁹⁵⁴ Nous ne saurions ici dresser une liste exhaustive des nombreux ouvrages consacrés à la cause sociale dans le chiisme libanais, ni au Hezbollah et au sein desquels de larges parties sont bien souvent consacrées aux services sociaux des partis chiites. Cf Bibliographie.

intégrée à l'État, jouant ainsi le rôle de garde-fou prévenant toute radicalité, d'une part⁹⁵⁵ ; l'absence d'un sentiment minoritaire vécu comme tel au sein de la communauté, d'autre part. Il est, à ce titre, assez révélateur de constater que les deux Muftis dont les mandats sont caractérisés par la défense d'une cause majeure et clairement identifiable, selon les acteurs interrogés, sont Hassan Khaled et Abdellatif Derian, dont l'exercice des fonctions s'inscrit dans un contexte de tension au sein duquel la communauté sunnite perçoit ses intérêts comme étant menacés. Le premier est Mufti de 1966 à 1989, le second à partir de 2014. Le premier voit le déclenchement et l'essentiel des conflits civils libanais au cours desquels les enjeux sont de plus en plus communautarisés, et les craintes accentuées au sein de la société sunnite, notamment en ce qui concerne la promotion des « droits musulmans » au sein de l'appareil étatique libanais et la montée progressive d'un chiisme militant armé et (en partie seulement, pour ce qui est du Mouvement Amal) opposé aux *fedayins* palestiniens. La cause du dialogue interreligieux, entamé avec son homologue maronite Antoine Khoreiche, et renforcé par la suite avec son successeur Nasrallah Sfeir (à partir de 1986), est donc au cœur de l'action politique du Mufti Khaled, et c'est d'ailleurs en ces termes que son mandat est décrit par nos interlocuteurs. Dans le cas plus spécifique du Mufti Derian, son élection prend place dans le contexte délicat d'une montée de l'islamisme radical dans la région, contre lequel Dar al Fatwa entend se positionner, à la fois pour conserver le monopole du leadership dans le champ religieux sunnite libanais, mais également pour conserver le condominium en vigueur entre les différents establishments communautaires dans le pays, ainsi que le principe consociatif perçu comme étant précarisé du fait des retombées du conflit syrien voisin sur la scène politique et sécuritaire libanaise. Il s'agit également de redonner un signal fort à l'ensemble de la communauté et de reconquérir les marges géographiques où l'influence des discours fondamentalistes croît (principalement à Tripoli et à Saïda). Cette montée du radicalisme islamique trouve son origine dans une pluralité de facteurs selon les observateurs. Nous n'entrerons pas ici dans les débats entourant la question d'un retour ou non du religieux comme répertoire mobilisateur dans les régions proche et moyen-orientales⁹⁵⁶, pour ne nous pencher que sur les facteurs perçus comme étant intrinsèquement liés à la situation libanaise. Ahmad Fatfat, député du *caza* de Minieh-Denieh dans le nord du pays, affirme être en première ligne dès qu'il s'agit d'observer la montée du fondamentalisme dans le pays. Celle-ci s'expliquerait tout d'abord par un retour du confessionnalisme dans le pays, notamment du fait de l'action du Hezbollah, selon le député sunnite :

⁹⁵⁵ Nous reviendrons plus longuement sur ce point, cf infra : Troisième Partie, I, section 3.

⁹⁵⁶ On consultera à loisir sur cette questions les ouvrages et articles d'auteurs comme Olivier Roy, François Burgat ou encore Georges Corm, pour ne citer que les plus médiatisés. Cf Bibliographie.

« Dans les dernières années on voit une remontée du confessionnalisme, je peux dire de tous bords, surtout après la transformation du Hezbollah, qui était à un moment donné une résistance contre les Israéliens, et qui a voulu transformer sa force en une force intérieure dans la politique chiite, donc ça a aiguisé le confessionnalisme dans toutes les confessions et sunnite et druze et chrétienne »⁹⁵⁷

La montée du militantisme chiite, symbolisé au Liban par la « résistance islamique » du Hezbollah face à « l'ennemi israélien », alimenterait donc une peur croissante au sein d'une communauté sunnite se sentant dès lors menacée, selon une large partie des acteurs politiques et religieux proches des milieux du 14 mars. Le revirement stratégique du Mufti Qabbani en 2009 et son rapprochement avec le Premier ministre de l'époque Nagib Mikati, perçu alors comme une « alliance avec le Hezbollah »⁹⁵⁸, semblent également avoir accentué cette crainte de la « menace chiite » au sein de la communauté, et encouragé les populations sunnites des régions les moins favorisées économiquement à se tourner progressivement (mais de manière limitée, concédons-le) vers d'autres types de discours, et d'autres projets politiques, en l'occurrence prônés par les mouvances sunnites fondamentalistes. Ceci explique notamment l'importance accordée à la neutralité et à la modération du Mufti Derian suite à son élection, ainsi que la promotion de ces deux qualités dans la quasi-totalité des discours d'acteurs. Le nouveau Mufti devient ainsi la figure de proue de cette politique d'endiguement du fondamentalisme.

L'incapacité de Dar al Fatwa à répondre aux défis économiques accablant ces marges et les populations y résidant, incapacité résultant en partie de problèmes de gestion internes à l'instance sunnite, explique également l'importante désillusion dont cette dernière est victime auprès d'une partie de la société sunnite libanaise.

Ahmad Fatfat :

« Nous pensons qu'il faut donner aux religieux un rôle plus important, à condition qu'il y ait des structures beaucoup plus solides au niveau de Dar al Fatwa, parce qu'une des raisons pour lesquelles on a eu un certain pourcentage d'extrémisme c'est parce qu'il n'y a pas assez de contrôle de la part du Mufti de Dar al Fatwa, sur les mosquées, sur les écoles religieuses. [...] C'est dû à des accumulations pendant longtemps... Si vous voulez à mon avis l'ingérence politique a joué un rôle, la montée

⁹⁵⁷ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/14.

⁹⁵⁸ Nous reprenons ici textuellement la terminologie de nombre de nos interlocuteurs, sunnites comme chrétiens, laïcs comme religieux. Nous utilisons l'italique dès lors qu'il s'agit d'une formule ou d'un élément de langage repris par une pluralité d'acteurs.

des courants politiques dans l'islam politique, les Frères musulmans, les salafistes et tout ça. C'est dû au manque de moyens financiers aussi chez le grand Mufti, vous savez c'est un moyen pour pouvoir infiltrer les communautés, en donnant des subsides. Ce qui fait que certains cheikhs, qui n'étaient pas officiellement cheikhs, avaient recours à des liens politiques pour pouvoir survivre. [...] Actuellement on travaille beaucoup là-dessus pour essayer de faire des réformes, ça prend du temps, ça prend beaucoup de temps pour qu'il y ait des réformes en profondeur. [...] Bien sûr il y a beaucoup de choses à faire, il y a surtout des réformes à faire parce qu'en fait ce ne sont pas des gens pauvres au départ mais c'est très mal géré. C'est aussi un peu à l'image de l'Église, des biens de l'Église sont très mal gérés. Mais ça va mieux depuis que tout le monde attire l'attention là-dessus. Ça va beaucoup mieux mais il faut aussi un soutien financier. [...] Ajouté à cela, un manque de développement majeur dans ces régions, ce sont des régions très pauvres, où on avait encore il y a quelques années en 2002, il y avait un taux d'illettrisme qui gagnait les 20% à Tripoli, Denieh, Akkar, et c'est toujours autour de 13% actuellement. Bien sûr, vous savez, Tripoli, pendant l'indépendance du pays était la capitale économique du Liban, maintenant c'est la ville la plus pauvre sur tout le pourtour de la Méditerranée, et ça, ce sont les études de l'U.N.E.S.C.O.. Donc injustice, répression, crise économique, et maintenant en plus ce qu'il se passe en Irak et en Syrie. Donc tout ça ensemble a créé ce phénomène, et l'a aidé à se développer »⁹⁵⁹

Le discours d'Ahmad Fatfat est assez illustratif de la ligne politique officielle des milieux hariristes ayant « repris le contrôle » de Dar al Fatwa suite à l'élection d'Abdelatif Derian à sa tête. Une synchronisation est donc désormais visible, et l'image du Mufti de la République, ainsi que celle de son homologue tripolite Malek Al Chaar⁹⁶⁰, véhiculent donc auprès de la société libanaise dans son ensemble, les symboles de cette réforme de fond que souhaitent, en apparence du moins, les autorités communautaires sunnites, tant laïques que religieuses. Davantage que son prédécesseur, le Mufti Derian devient à son tour porteur d'une cause dont l'objectif est, comme dans le cas chiite, de rassembler une communauté de plus en plus divisée entre acteurs concurrents sans rencontrer, jusqu'à présent, le succès de ses voisins chiites.

Le dernier exemple illustratif sur lequel nous aimerions revenir est celui des deux Patriarches de la période post-guerres civiles, Messieurs Nasrallah Sfeir et Béchara Raï. Plus que ses

⁹⁵⁹ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/14.

⁹⁶⁰ Dont nous avons précédemment parlé et qui est, également, plus d'une fois cité comme un exemple de modération par Ahmad Fatfat.

homologues musulmans, la communauté chrétienne maronite fut longtemps perçue comme la promotrice de causes politiques, dynamique que nombre d'acteurs rattachent à un sentiment minoritaire vécu comme tel par les acteurs communautaires. Il convient de souligner ici que la défense des causes est autant l'apanage des leaders politiques que religieux. Nous avons expliqué les dynamiques historico-politiques ayant progressivement conduit au recul des leaderships religieux au profit d'un establishment laïc dans la conduite des affaires politiques de la communauté⁹⁶¹. Alors que le Patriarche était le porte-parole, le premier des maronites, le « *Primus inter pares* »⁹⁶², le leadership politique chrétien institutionnalisé (députés, ministres et Président de la République) a assuré la représentativité communautaire à l'échelle nationale. La période de la *Pax Syriana* constitue cependant une parenthèse ayant rééquilibré fortement le rapport entre les deux pôles des leaderships communautaires. Au cours de cette période, l'entreprenariat de cause identitaire est repris par le patriarcat et plus spécifiquement par son chef, Monseigneur Sfeir⁹⁶³. Sa personnalité discrète, sobre et peu encline à la médiatisation n'empêche cependant pas le prélat maronite de se poser en chef de file de la résistance à « l'occupant syrien »⁹⁶⁴. Ce positionnement ainsi que son action diplomatique à l'issue des guerres civiles⁹⁶⁵, confèrent au Patriarche Sfeir l'image d'un militant pour la « *souveraineté de l'État libanais* ». Nous mettons explicitement ce terme en italique dans la mesure où il constitue non seulement un élément de langage mais également, et surtout, un véritable programme politique autour duquel s'articule la majeure partie des positionnements patriarcaux sous le mandat de Sfeir, et ce, avant le fameux appel patriarcal de septembre 2000, en témoigne cet extrait de discours de Noël 1992 : « *nous réclamons [...] une souveraineté complète pour notre pays, une indépendance totale, et le retrait de toutes les forces armées non libanaises du territoire libanais, selon un calendrier précis. [...] Il est inutile de rappeler le rôle important du patriarcat maronite pour l'indépendance du Liban depuis sa création depuis 1 300 ans. C'est un rôle que nous tenons à jouer, dans la mesure de nos moyens malgré les difficultés et les intérêts mesquins qui prévalent* »⁹⁶⁶. Notons également le lien perpétuel effectué tant par les acteurs, que par les observateurs et même certains chercheurs, entre ce principe de défense de la souveraineté nationale et la personnalité même de Nasrallah Sfeir, voire la comparaison faite entre le prélat maronite et Jean-Paul II, sur le plan du militantisme⁹⁶⁷. Dès lors,

⁹⁶¹ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

⁹⁶² Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

⁹⁶³ Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

⁹⁶⁴ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

⁹⁶⁵ Cf sur ce point la thèse de Jehane El Awit Adwan : Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., pp. 116-122.

⁹⁶⁶ PATRIARCAT MARONITE, *La Revue Patriarcale, revue maronite d'information et de documentation, porte-parole du patriarcat maronite*, Numéro 6, 15 avril 1992, Bkerké, pp. 194-195.

⁹⁶⁷ L'une des parties de la thèse de Jehane El Awit Adwan a d'ailleurs pour titre : « *Nasrallah Boutros Sfeir, Jean-Paul II : un même combat ?* ».

Monseigneur Sfeir bénéficie, peut-être encore davantage depuis son départ en retraite en 2011, d'une image de défenseur et de garant de la « *convivialité islamo-chrétienne* » :

*« Le Patriarche Sfeir, avait traversé la ligne de démarcation à Beyrouth, et il est allé rendre visite au mufti Hassan Khaled [NDLR : pendant la guerre civile]. Alors que le pays était en clivage social politique, sécuritaire, militaire, il y avait même des intérêts économiques différents. Sfeir était quelqu'un qui appartenait à une génération de Libanais qui avaient connu l'indépendance et qui avaient connu 1958 et qui avaient quelque part dans sa tête, une conviction du vivre en commun »*⁹⁶⁸

...mais également de promoteur de la souveraineté et de l'indépendance libanaise :

*« Un symbole c'est devenu un symbole. C'est un peu le père fondateur de la deuxième indépendance du Liban »*⁹⁶⁹

Le militantisme semble en définitive un point de passage obligé pour le Patriarche maronite, plus que pour ses homologues musulmans, en ce sens que la promotion d'une cause est ainsi susceptible de jouer le rôle de remède contre l'*ihbat* chrétien post-1990, et de contribuer à guider la communauté dans sa quête identitaire du rôle à jouer dans la nouvelle configuration politique nationale. Ce rôle est repris par le successeur de Monseigneur Sfeir, Béchara Raï, élu en mars 2011. D'entrée de jeu, le prélat maronite entend marquer son mandat par une utilisation accrue des moyens de communication médiatiques⁹⁷⁰ et par la promotion d'une cause s'inscrivant en droite ligne d'un contexte régional houleux et qui lui tenait déjà à cœur lorsqu'il était évêque de Byblos : la défense des chrétiens d'Orient. Ses premières interventions s'orientent rapidement et délibérément vers la défense de cette cause, comme en témoignent ses déclarations lors de sa première visite officielle en France en septembre 2011⁹⁷¹. L'entrepreneuriat de cause mis en place par le Patriarche depuis sa prise de fonction se traduit par une mobilisation permanente pour la défense des intérêts des ressortissants de la communauté chrétienne maronite⁹⁷². La défense de cette cause, et son importance, se trouve également illustrée dans un ouvrage-témoignage écrit par la journaliste

⁹⁶⁸ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹⁶⁹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹⁷⁰ Cf infra : Deuxième Partie, III, section 2.

⁹⁷¹ Les déclarations polémiques du nouveau Patriarche concernant sa méfiance quant aux récents soulèvements syriens portaient en toile de fond la question du danger pour les chrétiens syriens en cas de victoire politique des mouvances fondamentalistes musulmanes sunnites.

⁹⁷² Nous avons précédemment cité l'exemple de son investissement dans le débat ayant entouré la question du renvoi de fonctionnaires « chrétiens » du Ministère de l'économie, cette démarche étant lue comme faisant partie intégrante de ce projet de défense des intérêts chrétiens au Liban, et du consociativisme en vigueur dans le pays : cf Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

Isabelle Dillmann en 2016, et compilant les entretiens que cette dernière a pu obtenir après avoir accompagné le Patriarche dans l'exercice de ses fonctions et lors de ses déplacements⁹⁷³. Cet ouvrage n'a aucune prétention scientifique et se veut le témoignage d'une « *voix juste* »⁹⁷⁴, militant pour la présence des chrétiens dans la région. Les titres et sous-titres du livre sont, à ce propos, très éloquents : *Au cœur du chaos : la résistance d'un chrétien en Orient*. L'urgence et la centralité de cet enjeu dans la politique patriarcale, sous le mandat de Monseigneur Raï, sont ainsi explicitement soulignées. Que cette politique patriarcale soit, ou non, critiquée dans sa forme ne change rien au fait qu'une fois de plus, le maître de Bkerké est considéré comme le héraut d'une cause à laquelle il entend lier l'identité de sa communauté.

Ces trois cas, s'inscrivant chacun dans des dynamiques et des configurations socio-historiques communautaires leur étant propres, illustrent l'importance de la cause dans le processus de mobilisation auquel les instances religieuses, malgré la légitimité dont elles disposent auprès des fidèles, ont recours. Il n'est pas non plus anodin de constater que les cinq acteurs que nous avons évoqués ici (Sadr, Khaled, Derian, Sfeir et Raï) sont des figures majeures du champ religieux de leurs communautés respectives (indépendamment de la fonction institutionnelle occupée) soient extrêmement mobilisatrices (Sadr, Khaled, et dans une moindre mesure Sfeir), soit assez clivantes (Raï, même s'il est bien évidemment trop tôt pour lire et analyser la portée de l'action conduite sous son mandat). Les chefs religieux ne sauraient donc être réduits à leur seule fonction institutionnelle, ou même à leur seule personnalité. La cause qu'ils promeuvent et entendent incarner joue un rôle très important dans la construction de leur charisme politique (l'exemple de Sfeir, personnalité discrète habituée aux « couloirs » de Bkerké, est, à ce titre, extrêmement parlant). Néanmoins, la cause, même mobilisatrice, demeure également tributaire de son vecteur, et la stratégie de communication peut à son tour légitimer, promouvoir, ou, à l'inverse, décrédibiliser l'entreprenariat de cause voire éroder ou ébranler la légitimité même du leader religieux.

⁹⁷³ Isabelle DILLMANN, *Au cœur du chaos : la résistance d'un chrétien en Orient*, Albin Michel, Paris, 2016, 263 p..

⁹⁷⁴ Interview d'Isabelle Dillmann dans « Chrétiens d'Orient », Émission diffusée un dimanche sur deux le dimanche matin, France Culture, Émission du 31 juillet 2016, podcast disponible sur internet : <https://www.franceculture.fr/emissions/chretiens-dorient/chretiens-du-proche-orient-grandeur-et-malheurs>, consulté le 16/01/2018.

Section 2 : Le délicat calibrage des stratégies de communication

a) S'adapter à la donne communicationnelle contemporaine : quand parler ?

Nous avons précédemment rappelé les différents vecteurs mis à disposition des leaders religieux en soulignant l'importance de leur utilisation dans le processus de légitimation ou délégitimation de leurs discours⁹⁷⁵. Nous avons également pris soin de classer ces différents vecteurs selon qu'ils appartiennent aux instances religieuses, ou sont des supports externes (médias notamment). Le choix du vecteur est porteur d'une symbolique forte, comme nous l'avons également vu, symbolique dont la portée peut, le cas échéant, oblitérer le message en lui-même et monopoliser toute l'attention du destinataire du message véhiculé. Les dynamiques et facteurs précédemment abordés posent en miroir la question des stratégies de communication des instances religieuses, prenant ou non en compte, la portée symbolique de ces vecteurs.

Le vecteur et le thème du positionnement sont bien souvent plus impactants que le message lui-même. Mais c'est en définitive dans l'adéquation de ces deux critères que réside la portée ou non du message. La stratégie de communication est particulièrement observable du côté des instances chrétiennes maronites, du fait notamment de leur autonomie par rapport aux leaderships politiques communautaires. Cette autonomie explique notamment les marges de manœuvre dont dispose Bkerké dès lors qu'il s'agit de s'exprimer publiquement, ce qui est, nous l'avons vu, beaucoup moins le cas pour ses homologues musulmans, que ceux-ci soient sunnites ou chiïtes. L'aura nationale dont bénéficie le Patriarche, sa dimension historique et le respect de sa parole par l'ensemble des acteurs de la société libanaise, expliquent que Bkerké opte la plupart du temps pour une stratégie « d'officialisation » de la parole patriarcale : celle-ci paraît donc comme se posant à l'échelle nationale, transcendant les particularismes dès lors qu'il convient de se prononcer sur des thèmes de politique intérieure ou régionale. Cela procède aussi d'une volonté de distanciation du patriarcat par rapport à des enjeux de politiques dites « *politiciennes* », pour reprendre à nouveau la terminologie usitée par nos interlocuteurs, afin de conserver l'autonomie de l'instance maronite par rapport au champ politique⁹⁷⁶. « L'officialisation de la parole » est donc une dimension capitale et renforcée au cours des années par les différents Patriarches, à l'exception notable de Monseigneur Raï.

⁹⁷⁵ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 3.

⁹⁷⁶ Cf infra : Deuxième Partie, III, section 3.

La communication demeure la principale arme politique des leaders religieux dans le champ politique, leurs prises de position demeurant essentiellement de l'ordre du symbolique. L'observation des différentes prises de parole des leaders religieux laisse transparaître deux dynamiques ayant progressivement modifié les rapports des leaders religieux avec le champ politique, et leurs prises de parole au sein de celui-ci : les thèmes sur lesquels se focalisent les débats politiques d'une part, et l'évolution des moyens et supports de communication, et donc d'expression, d'autre part. L'emploi de ces derniers marque véritablement la différence entre deux générations de clercs au sein de la hiérarchie chrétienne maronite notamment entre une génération présentée (*a posteriori* bien sûr) comme l'héritière d'une tradition patriarcale inaugurée par le Patriarche Howayek dans les années 1920, et une génération plus médiatisée, et soucieuse de ne pas laisser à la classe politique le monopole de la parole communautaire⁹⁷⁷.

Cette évolution des supports de communication porte donc en elle les germes d'une inflexion, consciente ou non, des stratégies de communication, et plus particulièrement des thèmes des positionnements et de la fréquence d'expression de ces derniers. C'est en particulier la quotidienneté des prises de position qui semble en premier lieu entraîner cette inflexion dans les thèmes abordés. Dans sa thèse consacrée à l'action diplomatique patriarcale, Jehane El Awit Adwan insiste sur la dimension nationale de la parole patriarcale, dimension nationale reconnue également par les acteurs musulmans, comme en témoigne l'entretien qu'elle eut l'opportunité de conduire auprès de l'ancien Premier ministre Selim El Hoss⁹⁷⁸. Ce témoignage, mis en miroir avec les déclarations de certains de nos interlocuteurs quelques dix années plus tard, met en exergue l'évolution récente de la parole patriarcale tant dans la stratégie adoptée par Bkerké, ou plus précisément par le Patriarche, que dans la portée et la réception de celle-ci auprès des récepteurs. Samir Frangié analysait pour sa part cette inflexion du discours comme un retour aux répertoires d'action passés mobilisés lors des guerres civiles :

« L'Église joue aussi un rôle dans l'indépendance en rejetant le mandat français. Par la suite, il y avait une présence politique de l'Église. Il va y avoir une tranche qui va aller dans le sens contraire qui est le début de la guerre, où une partie des religieux, surtout les moines maronites, a opté pour la droite chrétienne, le Parti Phalangiste, mais d'une manière très visible, il faisait partie de la direction de ce qu'on appelait à l'époque le Front Libanais. Ça a duré pendant une assez longue période, et cette tentative va se terminer par un désastre au niveau chrétien, on a ce qu'on a appelé la guerre d'extermination menée entre Aoun et les Forces libanaises. Donc on est au début

⁹⁷⁷ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹⁷⁸ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 336.

des années 1990, les chrétiens sont dans la merde la plus totale, on emploie à l'époque le terme de « déprime chrétienne », en arabe c'est ihbat, et c'est là où l'Église va jouer un rôle très important, c'est de relever le moral. À un moment, le seul qui parlait, c'était le patriarche Sfeir. L'élément déterminant va être l'annonce par l'Église, le fameux appel des évêques de septembre 2000, qui appelle au retrait des forces syriennes. Et là c'est une politique... en fait celui qui a joué un rôle fort, c'est évidemment le Patriarche Sfeir. Il lance l'appel, commence la bataille, puis entame une série d'initiatives, entre autres, la réconciliation de la montagne, qui a lieu en août 2001. C'est dans cette perspective qu'a été créé le Rassemblement de Qornet Chehwan. Et là, l'autre religieux qui va jouer un rôle essentiel c'est l'évêque Youssef Bechara. Et donc, tous ces gens vont travailler ensemble. En 2004, commence à se former l'opposition pluri-communautaire. Hariri noue des rapports avec le Patriarche, et ce qui a permis que le terrain soit prêt pour l'action. Ça, c'est le rôle des religieux. Le problème qu'on a eu c'est qu'en 2005, Michel Aoun pour des raisons de pouvoir, ramène la communauté à la période 1990, et très vite. Donc on oublie tout ce qui a été fait entre 2000 et 2005. Et on est en train de voir s'il y a des intérêts communs entre Forces libanaises et aounistes⁹⁷⁹. Le discours revient à ce qu'il était, comme s'il n'y avait pas eu cet élan extraordinaire de 2005. Et vous avez vu, l'autre jour, sa tentative pitoyable de remobiliser sur le même thème qu'avant la communauté chrétienne [NDLR référence aux manifestations aounistes des 8-9 juillet 2015]. [...] Et on a « re-minorisé » les chrétiens dans cette période en 2005 et aujourd'hui. Par exemple personne n'aurait pu dire ce que dit cet idiot de Aoun, « les droits chrétiens », et si un musulman disait « les droits musulmans » ? »⁹⁸⁰

Cette re-communautarisation du discours est d'autant plus visible qu'elle semble transparaître dans les discours du nouveau maître de Bkerké, Monseigneur Raï, dont la stratégie discursive diffère de celle de son prédécesseur, tant sur le fond que sur la forme, comme nous allons le voir⁹⁸¹. Soulignons toutefois le relatif inconfort avec lequel certains de nos interlocuteurs du champ religieux maronite nous répondent dès lors que nous les interrogeons sur les différences de « style » entre les stratégies de communication de Messieurs Sfeir et Raï, inconfort que nous pouvons néanmoins lire à la lumière des controverses accompagnant certaines sorties médiatiques de l'actuel Patriarche. Cet inconfort peut également se lire comme illustrant une tension caractérisant tout

⁹⁷⁹ Référence à l'alliance entre les F.L. et les C.P.L qui, à la date de notre entretien, n'avait pas encore été formée (elle le sera en décembre 2015) mais était manifestement en négociation selon Samir Frangié.

⁹⁸⁰ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

⁹⁸¹ Cf infra : Deuxième Partie, III, section 2.

leader religieux amené à se prononcer sur des thèmes politiques : parler ou se taire. L'accélération du temps politique résultant de ce qu'il est convenu d'appeler la « révolution des N.T.I.C. (Nouvelles Techniques d'Information et de Communication) » accentue davantage cette tension à une époque où la parole politique, quelle qu'elle soit, est attendue et où tout acteur du champ politique est inexorablement contraint à se prononcer sur des sujets épineux. Cette tension constitue la véritable toile de fond de l'ensemble des commentaires de nos interlocuteurs dès lors qu'il s'agit d'illustrer les stratégies de communication des Patriarches Sfeir et Raï, que nous nous proposons d'exposer brièvement ici.

b) Nasrallah Sfeir et Béchara Raï : deux Patriarches, deux stratégies de communication

La tension autour de la question de la prise de parole est particulièrement visible dès lors que l'on entreprend de comparer la politique de communication de Bkerké sous les mandats du Patriarche Sfeir, puis du Patriarche Raï. Nous choisissons ici de présenter brièvement les stratégies de communication de ces deux acteurs, car c'est en effet sur ce sujet que la plupart des témoignages d'acteurs se focalisent dès lors qu'il s'agit d'illustrer la rupture de style entre les deux maîtres de Bkerké.

Nous avons déjà présenté la figure de Nasrallah Sfeir au fur et à mesure de nos précédentes analyses. Élu à la tête de l'Église maronite en 1986, son mandat débute donc aux dernières années des conflits embrasant le pays de 1975 à 1990. La situation politique est délicate et nécessite une diplomatie mesurée s'accordant à la nouvelle donne politique et aux récents bouleversements au sein de la société libanaise. Le nouveau mandat doit également s'inscrire en rupture avec celui du prédécesseur de Monseigneur Sfeir, le Patriarche Khoreiche, dont l'attachement à une attitude neutre, perçue par certains acteurs chrétiens (politiques comme religieux) comme passive et inadaptée aux enjeux du moment. L'enjeu est d'ors et déjà (bien qu'implicitement) communicationnel. Il s'agit donc de réinvestir le champ religieux, mais également le champ politique, c'est-à-dire, en somme, de répondre à la concurrence des ordres monastiques, donc à l'indiscipline d'une partie non négligeable des acteurs du champ religieux, d'une part, et à celle des structures miliciennes, d'autre part. Réinvestir ces deux champs implique de se positionner, d'agir, de parler, donc de s'exprimer. À cette dynamique, que nous qualifierons d'externe, s'ajoute également un facteur inhérent à l'acteur même qui conduit cette politique (ici le Patriarche), à savoir la personnalité de Monseigneur Sfeir. L'ensemble des acteurs l'ayant côtoyé souligne en effet sa

discrétion, sa réserve et son ascétisme, mais également son écoute, son recul sur les événements, et sa constance.

Selon Tony Saad, son biographe officiel :

« Sfeir est un Patriarche vraiment ascète, vraiment ascète, vraiment très prudent, beaucoup d'évêques ont démissionné durant sa période. Ce qui signifiait quoi ? Il a vécu longtemps, 95 ans, tous ces facteurs ont amplifié son statut. Le long règne, l'âge. Comme disait De Gaulle, très significatif dans cette affaire : « le prestige ne peut aller sans mystère, car on vénère peu ceux qu'on connaît bien ». Et Sfeir vraiment ne parlait pas beaucoup, ce n'était pas un homme de projecteurs, il gardait sa vie, il n'avait pas de vie personnelle, il n'avait pas de parents »⁹⁸²

Monseigneur Mazloum abonde en ce sens :

« Avec le Patriarche Sfeir on avait un homme qui écoutait beaucoup, il recevait beaucoup de gens, il écoutait les avis des uns et des autres etc... Et puis il se formait son opinion à partir de tout cela et à partir de ses positions de principe qui n'ont jamais changé »⁹⁸³

À l'issue des Accords de Taëf ayant contribué à mettre un terme aux conflits ayant embrasé le pays pendant quinze années, la situation des principaux acteurs politiques de la communauté maronite est telle⁹⁸⁴ que la concurrence pour le monopole de la représentativité communautaire ne s'opère plus selon les mêmes logiques que précédemment. Les leaderships chrétiens non-inféodés au pouvoir de Damas sont exilés ou emprisonnés, et le Patriarche se retrouve alors dans une situation l'amenant progressivement à se poser comme porte-parole d'une « voix chrétienne » résolument anti-syrienne : *« Nobody, at present, can truly claim to represent the Maronite Christians. Their traditional chieftains are lost : the old men dead, their sons murdered. The parties and militias that led the Christians during the war, preventing the emergence of a moderate alternative, have no credibility. And, since 1990, say Christians, there has been Syrian-sponsored intimidation, preventing the opposition from organising itself. By default, the closest the Christians come to a leader is the Maronite patriarch, Nasrallah Sfeir, who regularly expresses their grievances, fears and claims. But his political impact is limited by his job ; he is not a politician*

⁹⁸² Entretien avec Tony Saad, réalisé près de Beyrouth, le 13/04/16.

⁹⁸³ Entretien avec Monseigneur Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

⁹⁸⁴ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

and neither can, nor wants, to act as such. At a recent press interview, he gave warning that no political program was to be expected from him »⁹⁸⁵. Cet extrait de l'hebdomadaire britannique *The Economist* illustre parfaitement le dilemme face auquel se retrouve le Patriarche Sfeir : l'homme de la réserve et de la mesure se voit donc, malgré lui, devoir porter les doléances et revendications des ressortissants de sa communauté face à un pouvoir politique perçu par eux comme inféodé au régime syrien alors tutélaire. La pression dont fait l'objet Bkerké s'exerce, quant à elle, à la fois à l'extérieur de la communauté (le pouvoir syrien, et ses agents basé à Anjar, c'est-à-dire les « proconsuls » Kanaan puis Ghazaleh), et à l'intérieur de celle-ci (les leaderships politiques chrétiens appuyés par les autorités damascènes, dont Karim Pakradouni ou Eli Hobeika sont les représentants les plus célèbres). La diplomatie patriarcale s'exerce donc en eau trouble, naviguant entre une volonté de protéger les intérêts de sa communauté et de lutter contre ce qui est dénoncé comme une persécution de l'armée syrienne envers les populations chrétiennes, et un refus de se laisser trop attirer vers le champ politique. L'essentiel des actions politiques du Patriarche, et sa stratégie de communication reflètent cet équilibre constamment recherché : les déclarations demeurent très ponctuelles, calibrées, les actions politiques se veulent néanmoins fortes⁹⁸⁶, mais se dissimulent bien souvent derrière les « relais politiques », auquel le Patriarche entend s'associer, comme c'est bien sûr le cas pour l'initiative de Qornet Chehwan⁹⁸⁷. La politique patriarcale de Monseigneur repose donc en grande partie sur une communication équilibrée, s'efforçant d'allier défense des principes, intransigeance et mesure.

Tony Saad :

*« La lutte de Sfeir contre les Syriens, était un peu semblable à la lutte de Jean-Paul II contre l'URSS. Défendre le pays, défendre les libertés, notre façon et manière de vivre. C'est ça le combat. Quel Liban nous voulons ? C'est le Liban libre souverain où chaque citoyen a le droit d'adopter un point de vue, de tout faire, de tout dire, de tout penser »*⁹⁸⁸

⁹⁸⁵ « Dreaming of christian Lebanon », *The Economist*, 17 juin 1995, consulté le 25/01/18.

⁹⁸⁶ La « réconciliation de la Montagne » associant le prélat maronite et le leader druze Walid Joumblatt est un exemple d'investissement patriarcal direct dans le champ politique.

⁹⁸⁷ Cf également Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 105.

⁹⁸⁸ Entretien avec Tony Saad, réalisé près de Beyrouth, le 13/04/16.

Le Père Richard Abi Saleh :

« Ce n'était pas uniquement la situation c'était la constante dans son discours, [le Patriarche Sfeir] avait un discours conséquent et constant. Sans cesse, il rappelait les choses les plus fondamentales de façon différente, et tu peux avoir mille et une pressions sur lui, il reste décidé sur ce qui est constantes et priorités : même quand sa vie était en jeu. Il n'était pas pris par la logique du consensuel, il était pris par la logique de la direction. Il était persuadé que son rôle à lui c'était de rappeler les constantes et la direction. Maintenant comment ? Débrouillez-vous, ce n'est pas mon rôle. Vous n'êtes pas d'accord, et bien vous n'êtes pas d'accord, ne venez pas me voir, même si vous êtes un chrétien. Moi, avec ma conscience, je dis ça. Et il marchait et il a endossé sur son terrain, même une partie des chrétiens. Mais à chaque fois dans un temps de crise, quand on retrouvait le sens de ce qu'il dit, on se rallie à lui parce qu'il y a une constante qui est devenue un référentiel. Et on connaît le positionnement donc on se réfère à... »⁹⁸⁹

Cet équilibre communicationnel s'explique notamment par la réticence du Patriarche à s'investir davantage dans le champ politique, et de s'en tenir à la défense des principes qu'il estime être bafoués par les autorités syriennes en poste au Liban, souligne Tony Saad :

« Jamais le Patriarche maronite avant Raï n'a évoqué l'affaire des chrétiens d'Orient. On ne s'en mêlait pas. Jusqu'à Sfeir, on dit que chaque chrétien de son pays est un citoyen de son pays. Ça ne relève pas du Patriarcat maronite d'intervenir dans des choses de l'intérieur du pays. C'est très important de le dire »⁹⁹⁰

Principe repris par Monseigneur Raï, alors évêque de Byblos : *« Le Patriarche n'est pas un leader chrétien. Le Patriarche est la voix du peuple. Le leadership doit aller aux laïcs. Ce sont eux qui doivent créer des leaders. Quant au Patriarche, il joue son rôle. Ce n'est pas un leader politique, pas un leader chrétien. Et il n'est pas exact de dire que c'est parce qu'il n'y a plus de leadership chrétien que le rôle du Patriarche apparaît. Pas du tout. Le rôle du Patriarche et le rôle de leader chrétien sont différents. Et l'on doit aujourd'hui créer des leaderships civils »⁹⁹¹*. Si ce

⁹⁸⁹ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁹⁹⁰ Entretien avec Tony Saad, réalisé près de Beyrouth, le 13/04/16.

⁹⁹¹ Béchara RAÏ, « Le rôle et l'influence de Bkerké dans la vie politique au Liban », Conférence organisée à l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 13 mars 2001, cité in Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit., p. 104.

témoignage de mars 2001 peut sembler contredire l'action et l'application de celui qui sera élu à la tête de Bkerké quelques dix ans après, il illustre cependant clairement le discours officiel des autorités religieuses de l'époque sur le rapport à entretenir avec le champ politique. Nous y reviendrons⁹⁹². Le Père Richard Abi Saleh nous décrit le Patriarche comme un homme n'hésitant pas à défendre ses principes, mais soucieux néanmoins de laisser l'initiative aux acteurs politiques et les plaçant face à leurs responsabilités :

« Le Patriarche Sfeir avait fait un choix qui était la nation, et il a invité tous les chrétiens à œuvrer pour la construction d'une nation. Il a trébuché, il n'a pas trébuché, il a bien visé ou non, je ne sais pas, on fera une évaluation. Mais il y avait au moins l'axe qui était clair. Par exemple, quand on avait organisé des élections sous le joug syrien il avait osé dire « ne votez pas, parce qu'on ne peut pas voter quand on est sous occupation ». Et les gens n'ont pas voté à 75-80%, en 1996, ils ont boycotté. Parce qu'il a dit que la liberté était plus importante qu'une forme démocratique boiteuse. Là, par exemple, c'est une force dans sa conduite et ça il va la tenir jusqu'au bout. Et c'est le jour où les Syriens vont partir qu'il va dire aux Libanais « maintenant à vous de jouer, dans le cadre de vos institutions ». À partir de là il n'a plus rien dit, il n'était contre personne mais il avait une direction »⁹⁹³

La stratégie de communication patriarcale entretient aussi cet équilibre en parlant délibérément aux représentants de toutes les religions dans le champ religieux, et ce, dès 1989⁹⁹⁴ :

« Le discours de Sfeir était un discours qui a fait attraction auprès des chefs de toutes les communautés. Il s'adressait à tous, travaillait avec tout le monde, c'est ce qui faisait sa force »⁹⁹⁵

Dès lors que nous entreprenons de dresser un comparatif entre la stratégie de communication patriarcale auprès de nos différents interlocuteurs, un terme est constamment avancé, ou du moins sous-entendu par ces derniers : « rupture ».

La stratégie de communication du nouveau Patriarche tranche en effet fondamentalement avec celle de son prédécesseur. Alors que Monseigneur Sfeir est constamment désigné comme une

⁹⁹² Cf infra : Deuxième Partie, III, section 3.

⁹⁹³ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

⁹⁹⁴ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

⁹⁹⁵ Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

personnalité réservée, un prêtre ascète, un acteur religieux et politique soucieux de conserver une réserve que certains voient (Tony Saad nous l'a affirmé, comme nous l'avons vu il y a peu) comme un des facteurs contribuant à donner un poids, une légitimité et en définitive une efficience certaine, à la parole patriarcale, Monseigneur Raï apparaît rapidement comme une personnalité beaucoup plus médiatique. Il est déjà une des voix les plus fortes et les plus entendues alors qu'il est à la tête de l'évêché de Byblos. Ses interventions en conférences ou dans la presse sont fréquentes, en témoigne la récurrence avec laquelle il est cité dans le quotidien *L'Orient-Le Jour*, média libanais couvrant le plus régulièrement les activités patriarcales : au cours de l'année 2009 par exemple, nous avons vingt-neuf articles rapportant ses propos, contre dix seulement pour l'évêque de Beyrouth, Paul Matar⁹⁹⁶.

La différence entre les stratégies de communication des deux Patriarches s'opère donc déjà sur le plan de la forme, la fréquence est plus soutenue et les supports utilisés ne sont pas les mêmes. Alors que Sfeir cultive cette inaccessibilité, Raï n'hésite pas à se confronter aux caméras, quitte à affronter parfois ses interlocuteurs⁹⁹⁷. Si la fréquence des déclarations a pour objectif de remettre au centre du débat les causes chères au nouveau maître de Bkerké, au premier rang desquelles la protection des chrétiens d'Orient, cette régularité médiatique n'est pas sans danger :

*« Ça c'est très normal, parce que, lorsque tu lances des discours chaque jour, maîtriser les techniques de communication ce n'est pas évident... »*⁹⁹⁸

Ce qui ne manque de susciter des critiques voilées au sein même de la hiérarchie religieuse maronite :

*« Raï c'est un homme qui, sur douze mois, est sept mois en dehors du Liban, alors que Sfeir faisait des voyages rarissimes. Donc sur la question, « y a-t-il une différence entre ces deux Patriarches ? », je dirais oui et non. Mais je crois que sur les grands principes... enfin qu'est-ce qu'il reste de grands principes quand on n'a plus les formes...? Non je retire ma phrase »*⁹⁹⁹

⁹⁹⁶ Bien qu'aucune hiérarchie stricte et officielle ne classe les évêchés maronites libanais entre eux, celui de Beyrouth bénéficie toutefois d'un renom supérieur à celui de Byblos, lui-même néanmoins prestigieux.

⁹⁹⁷ Rappelons que l'interview du Patriarche par un journaliste de France 24 – arabe le 23 mai 2014, ayant pour sujet principal la visite controversée du prélat maronite en Israël, eut pour effet d'irriter profondément ce dernier, qui décida alors de quitter brutalement le plateau en duplex, au beau milieu de l'interview. Disponible sur internet : <http://www.france24.com/fr/20140523-video-patriarche-maronite-liban-monseigneur-bechara-rai-rahi-france-24-direct-jerusalem-pape-francois>, consulté le 26/01/18.

⁹⁹⁸ Entretien avec une personnalité politique chrétienne maronite, proche des F.L., souhaitant garder l'anonymat, réalisé près de Beyrouth, en avril 2016.

⁹⁹⁹ Entretien avec personnalité religieuse chrétienne maronite, proche de Bkerké, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016. Notons que, bien évidemment, nous avons cependant choisi de conserver cette phrase et de

« **Question :** Et est-ce qu'il y a des tensions au sein de Bkerké, des tensions entre évêques, ou entre évêque et Patriarche, ça arrive, ça ?

Réponse : Oui, ça arrive.

Question : Et ça reste en intérieur ou non... ?

Réponse : Pour la première fois, il y a des petits débuts et on envoie des lettres, depuis le Patriarche Raï. Il y a toujours eu des lettres d'opposition, mais jamais autant que pendant ce mandat »¹⁰⁰⁰

Si la stratégie de communication du Patriarche Raï est critiquée dans sa forme, elle l'est également sur le fond, particulièrement sur les thèmes choisis par le prélat maronite, jugés trop « *politisés* » par une partie importante de la classe politique, mais également de l'establishment religieux :

« Il veut s'immiscer dans le moindre détail. [...] Il a pris à sa propre charge la défense d'un fonctionnaire de troisième degré au sein du ministère des finances, ce qui n'a pas pu aboutir, donc il s'est fait complètement lyncher. Il a traité le dossier du casino, qu'il n'a pas pu gérer et ce n'est même pas son domaine de prédilection. Je n'ai pas compris pourquoi il s'en est occupé. Il y avait la construction du port de Beyrouth, il s'est aussi immiscé dans un sujet qui ne le concerne ni de près ni de loin, je n'ai pas compris pourquoi il a fait ça »¹⁰⁰¹

« Je dirais que le Patriarche Raï aime beaucoup faire appel à des... aux ministres ou aux parlementaires chrétiens pour réfléchir sur la loi électorale. Je me demande si c'est le rôle de Bkerké... Je me demande... »¹⁰⁰²

la rapporter conformément à un accord passé avec son énonciateur, sous la condition de l'anonymat. Il aurait été impossible (ce fut le cas avec d'autres acteurs) de rapporter ces propos sans l'accord de l'énonciateur.

¹⁰⁰⁰ Entretien avec un journaliste, proche de Bkerké, souhaitant garder l'anonymat, réalisé près de Beyrouth, en avril 2016.

¹⁰⁰¹ Entretien avec une personnalité politique chrétienne maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

¹⁰⁰² Entretien avec une personnalité religieuse chrétienne maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

Nos lecteurs auront remarqué l'anonymisation soudaine à laquelle nous procédons dès lors que nous rapportons les dires et réactions des acteurs interrogés sur la nouvelle stratégie de communication patriarcale. Cette anonymisation fut à chaque fois exigée par nos interlocuteurs, comme nous l'avons précédemment expliqué. Elle révèle néanmoins la tension et le malaise profonds caractérisant la lecture, par ces acteurs, de l'implication politique du prélat maronite, dans sa forme (nous venons de le voir) mais également sur le fond.

Dans un système politique régi par le consensus et le symbolique, conditions premières de la conservation d'un équilibre politique précaire, la prise de parole constitue un acte politique en tant que tel, en ce sens qu'elle implique la remise en cause, ou non de cet équilibre. De plus, le rôle pluriel joué par les instances religieuses, entre guides spirituels, garants des principes du communautarisme, mais également acteurs juridiques (du fait de la structuration du droit ou, en l'occurrence, des droits libanais, et par le biais des tribunaux) voire politiques, dans certains cas, amène inexorablement les acteurs et observateurs de la scène politique libanaise à porter le regard sur les discours tenus. La stratégie communicationnelle des leaders religieux est donc aussi porteuse d'une symbolique forte, et répond à certaines règles qu'il convient de respecter afin non seulement de rendre le positionnement audible et légitime, mais également de ne pas susciter les critiques, et en définitive éroder le prestige symbolique de l'énonciateur. Bien calibrer le discours dans sa forme, choisir son vecteur mais également le thème que l'on décide de placer au centre de son discours, tous ces facteurs conditionnent également le rapport distance/proximité que les leaders religieux entretiennent avec le champ politique, troisième critère régissant l'acceptation ou non de l'action de ces chefs par les acteurs libanais.

Section 3 : De la bonne distance par rapport au politique

a) Distance et sacralisation du pouvoir

La question des stratégies de communication, ainsi que les débats accompagnant son évaluation et sa validation ou non par les acteurs des champs politique et religieux (voire par les acteurs de la société libanaise dans son ensemble), renvoient également à la problématique du rapport entretenu par les dignitaires religieux vis-à-vis du champ politique. Rappelons-le, l'histoire confessionnelle, politique et sociétale libanaise entretient la porosité entre les champs politique et religieux, amenant les leaders de ce dernier à se positionner sur des sujets politiques plus ou moins divers, et plus ou moins fréquemment selon des facteurs et dynamiques elles-mêmes diverses et que nous avons déjà eu l'occasion d'approcher. Si le multipositionnement est chose courante dans la configuration libanaise, gardons toutefois à l'esprit que celui-ci s'articule entre un champ « principal » (religieux bien sûr) et un champ « secondaire » (donc politique). Cette dichotomie champ principal/champ secondaire demeure toutefois importante à conserver afin de ne pas se laisser happer par le champ politique, ce qui peut, à terme, éroder la légitimité du chef religieux à se poser comme acteur suprasocial, transcendant les particularismes des groupes partisans, et, en définitive, réduire la portée de sa parole, y compris dans le champ religieux où il est initialement positionné.

La question de la légitimité du leader (politique comme religieux) pose en miroir celle de la construction d'une forme de sacralité du pouvoir, liée à une mise en scène de ce dernier, et impliquant un rapport de distance/proximité dont l'équilibre est à trouver. Dans une contribution empiriquement très riche, Isabelle Rivoal aborde la question de la distance dans la relation qu'entretient le partisan avec son *za'im* (en l'occurrence Walid Joumblatt) : à travers différents témoignages rassemblés lors d'un terrain associant entretiens, discussions informelles et observation participante, Rivoal met en exergue la recherche de cet équilibre par les *followers*, hésitant entre trop grande proximité¹⁰⁰³ et une prise de distance conduisant nécessairement à une forme d'exclusion du jeu politique s'exprimant au sein d'un groupe social localement circonscrit¹⁰⁰⁴. « *C'est autour d'une métaphore de la distance qu'est évoquée la domination politique : « Walid Bey, tu vois, il est comme le soleil : quand on est trop loin, on gèle, mais quand on est trop près, on brûle, il faut savoir trouver la bonne distance. » [...] Il semble que l'on soit ici dans un contexte où le quant-à-soi devant les autres se construit en partie dans l'actualisation permanente de la*

¹⁰⁰³ Se manifestant en l'occurrence par de très fréquentes visites à Moukhtara, la demeure des Joumblatt dans le *caza* du Chouf.

¹⁰⁰⁴ Ici la ville de Baaqline, dans le Chouf.

relation au leader : trop près [...] on anéantit la sphère de ce qui nous est personnel (le valet) ; trop loin, et l'on perd la possibilité de la « distinction » conférée par le leader dans le jeu politique consistant à montrer que l'on est assez proche pour connaître son humeur. »¹⁰⁰⁵. Bien que l'objectif revendiqué de cette analyse soit de déconstruire une dynamique socio-anthropologique *top-down*, cette réflexion autour des rapports leaders/partisans porte également en elle la problématique de la distance que le leader lui-même entend entretenir avec ses partisans afin d'entretenir son charisme. Cultiver l'inaccessibilité permet au chef politique de garder la distance nécessaire à la sacralisation de sa parole et, par extension, de son pouvoir : « *Le pouvoir est le mode d'invention et de gestion des rapports de domination symboliques, de distance, mais aussi de proximité. [...] la distance permettait sa sacralisation, la proximité, autrement dit la présence devant le sacré, réservée à un nombre limité de gens parfois conviés sur une base aléatoire, constituait la condition de reproduction de son charisme. Une première question qui se pose à ce propos est de savoir comment la distance et la proximité s'équilibrent, si tant est qu'elles le fassent toujours. [...] La mise à distance du pouvoir constitue indéniablement un outil au service d'une ingénierie politique et ne manque d'ailleurs pas de produire des résultats en termes d'efficacité ; mais elle s'avère aussi inévitablement politicicide en ce qu'elle interdit la banalisation, ou plutôt la démystification du pouvoir.* »¹⁰⁰⁶. Reprenant et analysant la pensée d'Ibn Khaldoun, Hamit Bozarslan explicite également cette relation distance/proximité à l'origine de la reproduction du charisme, et donc de l'autorité, du Prince, ici dans une perspective *top-down*. Si la distanciation porte ses fruits en terme de sacralisation du pouvoir, elle induit également une rigidité concernant les règles à respecter afin de ne pas entraîner une banalisation du pouvoir susceptible d'éroder la légitimité de l'acteur à se poser comme leader. La proximité relative du Prince avec une partie de ses « sujets » peut également s'avérer avantageuse en ce sens qu'elle permet une reproduction du charisme du leader par acteurs interposés.

La dialectique distance/proximité n'est bien évidemment pas la même dès lors que nous nous intéressons aux leaders religieux, en ce sens que, si elle s'opère, les règles n'en sont toutefois pas les mêmes : elle induit un rapport au croyant fondé sur une sacralisation plus poussée¹⁰⁰⁷ du fait de la nature même des capitaux valorisés dans le champ religieux (gestion des biens de salut, détention de ce qui est reconnu comme des vérités absolues), mais également (dans le cas spécifiquement

¹⁰⁰⁵ Isabelle RIVOAL, « Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 158-159.

¹⁰⁰⁶ Hamit BOZARSLAN, *Le luxe et la violence – Domination et contestation chez Ibn Khaldûn, op. cit.*, pages 88 et 92.

¹⁰⁰⁷ Ceci peut paraître, il est vrai, moins vrai pour les acteurs de proximité que peuvent être les imams de quartier ou les prêtres de paroisse (curés, vicaires), mais force est de constater cette prégnance dès lors que l'on gravit les échelons hiérarchiques des différentes instances.

libanais) un rapport au champ politique régi par la constante recherche d'un équilibre. La difficulté du multipositionnement de l'acteur religieux réside en définitive dans ce rapport entre le relatif et l'absolu, le partisan et le transcendant, et en définitive, ce qui est contestable ou non. La parole n'a pas le même poids, ni la même valeur dans les deux champs : si elle est « parole d'Évangile » dans le champ religieux, elle est, par essence même, sujette à critiques dans le champ politique. De même, si le capital symbolique accumulé dans le champ religieux accorde un poids et une légitimité certaine à cette parole, elle la soumet également à un test, en l'exposant aux critiques, dans un champ très concurrentiel où il est compliqué de ne pas s'aliéner une partie des acteurs.

Le leader religieux, comme le Prince, se doit donc de construire son pouvoir en reproduisant la sacralité de sa fonction par une prise de distance nécessaire à son inaccessibilité. Nous avons déjà rapporté les propos de Tony Saad, biographe officiel et proche du Patriarche Sfeir, sur la prudence, la mesure, et donc la distance que ce dernier entretenait par rapport au champ politique¹⁰⁰⁸. Ce témoignage corrobore nombre d'avis récoltés auprès des acteurs de notre terrain :

Monseigneur Guy Noujeim :

« Le Patriarche Sfeir, en général, n'aime pas s'impliquer en politique. Jamais. Et il ne l'a fait que quand il a demandé le départ des Syriens en 2000. C'est que, vous savez, c'est quelqu'un qui ne dit pas ce qu'il sait, ni même ce qu'il pense »¹⁰⁰⁹

Neila Mouawad, députée chrétienne maronite de Zghorta :

« Le Patriarche Sfeir a été la conscience du Liban dans cette histoire, en plus il avait d'autres qualités, qui étaient tout d'abord, il a conservé la prestance et la dignité du patriarcat. [...] Vous savez que, l'autorité, il faut distinguer entre un leadership politique qui a besoin d'une grande popularité, et le rôle du patriarche qui doit garder... une certaine... hauteur, distance »¹⁰¹⁰

De l'avis de l'ensemble de nos interlocuteurs, le prestige de Sfeir et le respect qu'il suscite malgré les oppositions – aura d'autant plus forte qu'il jouit, sans le vouloir, de la comparaison avec son successeur Monseigneur Raï (beaucoup plus impliqué dans les débats politiques) – résultent en partie de cette distanciation et de la volonté de conserver une dimension supra-partisane. Certes,

¹⁰⁰⁸ Entretien avec Tony Saad, réalisé près de Beyrouth, le 13/04/16.

¹⁰⁰⁹ Entretien avec Monseigneur Guy Noujeim, réalisé à Bikfayah, le 15/07/15.

¹⁰¹⁰ Entretien avec Madame Neila Mouawad, réalisé à Hazmieh, le 22/07/15.

nous pouvons ici émettre timidement quelques objections, concernant les accointances, souvent dénoncées par certains acteurs politiques, entre le Patriarche et l'opposition dite « anti-syrienne » de l'époque qui, du Rassemblement de Qornet Chehwan, en passant par « l'opposition du Bristol », forme ensuite le noyau dur du Mouvement du 14 mars, né dans le sillage de l'assassinat de Rafic Hariri. La concordance de vues entre ces deux types d'acteurs (Bkerké et les membres du 14 mars) dans une situation particulière les opposant à une puissance étrangère (ici le régime de Damas) semble préserver l'image du Patriarche, perçu, encore maintenant, souvent comme le véritable instigateur de cette opposition. La formation du Rassemblement de Qornet Chehwan constitue, à ce titre, un bon exemple du rapport de distanciation entretenu par le Patriarche Sfeir, tout en agissant sur la scène politique par acteurs interposés.

L'appel patriarcal de septembre 2000 est lu comme l'acte déclencheur de la résistance anti-syrienne. Dans son sillage se crée le Rassemblement de Qornet Chehwan, dont nous avons déjà explicité les modalités d'action et de fonctionnement. Bien que groupe politique clamant son autonomie (pour des raisons en partie sécuritaires), le Rassemblement de Qornet Chehwan se veut un supplétif de la déclaration patriarcale, en appliquant politiquement les principes défendus par Bkerké dans sa déclaration. Regroupant des personnalités laïques (principalement chrétiennes), les réunions s'organisent néanmoins à l'évêché d'Antélias, sous le « patronage symbolique » de Monseigneur Youssef Bechara. Les membres du groupe ont également à cœur d'inscrire leur action sous l'autorité de Bkerké, afin de conférer à leur action une légitimité visible :

Neila Mouawad :

« Qornet Chehwan, notre mouvement, où nous avons toutes les semaines des réunions, nous étions extrêmement unis, déjà à l'époque les aounistes avaient refusé en dernière minute de venir avec nous à Qornet Chehwan, donc c'est plutôt nous qui étions les gens du patriarche, plutôt que le patriarche... d'ailleurs, les Syriens ont voulu créer un autre mouvement. Qornet Chehwan a été créé fin avril-début mai en 2001. Et en 2002, un ministre très proche de Ghazi Kanaan me dit : « Si vous croyez que vous êtes les seuls à représenter les maronites vous vous trompez ». Mais moi je ne vois aucune prétention en ce sens. Ce n'était pas tant de représenter les maronites que de créer un noyau qui lutte contre ça, bien au contraire. « Nous aussi, on va aller demander au Patriarche Sfeir qu'il nous donne un évêque comme il vous a donné à vous un évêque [NDLR : Monseigneur Bechara] ». Je lui ai répondu : « tu es en train de changer le sujet », en fait c'est nous qui avons été dire au patriarche : « vous êtes notre chef et

nous marchons derrière vous », *chaque fois je lui disais au patriarche*, « parce que vous défendez les valeurs que nous voulons voir défendre » »¹⁰¹¹

Cette configuration est donc avantageuse pour tous les protagonistes, en ce sens qu'elle permet aux acteurs politiques de donner une dimension symbolique très forte à leur action, tout en permettant au Patriarche d'agir par procuration, et de disposer de relais dans le champ politique. Bien que les acteurs politiques, jouissant d'accointances particulières avec les autorités syriennes en poste au Liban, aient plus d'une fois dénoncé les liens entre Bkerké et ce qu'il est convenu d'appeler simplement « Qornet Chehwan », ceux-ci n'ont pas réussi à attirer le Patriarche plus avant dans le champ politique, au sein duquel celui-ci risquait de glisser trop avant, troquant l'habit du prêtre pour celui du chef politique. C'est donc la configuration de Qornet Chehwan qui permet au Patriarche Sfeir de maintenir cette distanciation nécessaire pour laisser intacte sa légitimité à s'exprimer sur le politique. Cette légitimité est une des conditions nécessaires à la préservation de l'autonomie dont bénéficie Bkerké par rapport au champ politique. Ne pas se laisser happer par ce champ permet, parallèlement, de pouvoir prétendre s'exprimer au sein de celui-ci, et donc de peser dans le champ et d'être reconnu comme acteur dominant. Le devoir de réserve peut toutefois se heurter au devoir de positionnement sur certains sujets, soit en raison de l'attente implicite formulée ou non au sein de la société libanaise, soit pour continuer de monopoliser la parole communautaire inter ou intra-champ.

b) Le devoir de se positionner

Là est donc toute la difficulté dans la recherche de cet équilibre : la prudence de l'acteur religieux quant au champ politique peut, le cas échéant, se heurter à un impératif de positionnement. Cette tension s'est progressivement révélée au fur et à mesure des entretiens que nous avons conduits, alors que nous tentions d'interroger les acteurs (laïcs) sur leurs positions vis-à-vis de l'implication des leaders religieux dans le champ politique, notamment en terme de prise de parole. À ce stade de notre travail empirique, le malaise palpable dès lors que nous évoquions, auprès des acteurs interrogés, les prises de parole patriarcales depuis le début du mandat de Monseigneur Raï¹⁰¹² ou le positionnement implicitement partisan du Mufti Qabbani à partir de 2009, orientait nos

¹⁰¹¹ Entretien avec Madame Neila Mouawad, réalisé à Hazmieh, le 22/07/15.

¹⁰¹² Rappelons que ces entretiens prenaient place dans un contexte de tension politique, et donc favorable au travail de terrain, qui était celui de la vacance présidentielle (2014-2016) au cours de laquelle le Patriarche Raï n'a pas hésité à prendre ouvertement position contre l'ensemble de la classe politique libanaise, les accusant de manquer à leur responsabilité en entretenant le blocage, et s'aliénant ainsi une grande partie des acteurs politiques. Cf notamment :

conclusions : une prise de parole trop fréquente des chefs religieux dans le domaine politique et sur des sujets ne se limitant pas uniquement à la défense des grands principes nationaux, est sujette à critiques. Mais dès lors comment expliquer la propension des chefs religieux à s'exprimer autant et à ne pas limiter quantitativement leur prise de parole ? Telle est la question, certes naïve, mais néanmoins fondamentale, qui nous apparut alors. C'est en interrogeant les enjeux et défis auxquels les instances religieuses sont confrontées dans leur gestion quotidienne que nous est apparue cette tension permanente entre distanciation nécessaire et impératif d'implication.

Les entretiens conduits auprès de Mohammed Sammak et Ahmad Fatfat ont mis en exergue les difficultés rencontrées par Dar al Fatwa dans sa maîtrise de la dialectique distance/proximité. Ce défi s'évalue à l'aune de la montée de l'extrémisme religieux aux marges du sunnisme libanais, et en particulier dans les régions du nord du pays (Akkar, Minieh-Denieh, Tripoli). Nous expliciterons plus avant cette configuration concurrentielle entre l'instance sunnite et les acteurs religieux fondamentalistes qu'elle tente d'exclure du champ religieux communautaire¹⁰¹³. Toujours est-il que l'audience, certes limitée mais stable, réceptive aux discours fondamentalistes contraint, dans une certaine mesure, Dar al Fatwa à s'investir davantage pour récupérer cet auditoire. L'implication religieuse sunnite dans le politique peut sembler aller de soi pour un observateur conscient des connivences et de l'alignement des leaderships religieux et politique. Cette évidence élude cependant une difficulté inhérente, selon nous, à la structuration communautaire sunnite au Liban. L'alignement du leadership religieux sunnite libanais sur la *za'âma* communautaire suppose également une homogénéité dans les positionnements. Les marges de manœuvre sont donc relativement étroites pour le corps religieux institutionnalisé. Nous avons déjà exprimé l'importance d'un discours calibré, structuré autour d'éléments de langage spécifiques¹⁰¹⁴, relayant la vision d'un islam ouvert sur les autres communautés, discours que nous avons, à la suite de nos interlocuteurs, qualifié de « *mainstream* »¹⁰¹⁵. Ce positionnement mesuré, calibré, structuré, est à la fois une condition à la préservation d'un *statu quo* politique et sociétal assurant aux leaderships leur position dominante, mais est également un frein dès lors qu'il s'agit de renouveler un discours qui n'attire ni ne rassemble plus les populations aux marges de la communauté, et tentées par des discours radicaux. C'est le défi principal de l'instance sunnite, comme le souligne à juste titre Mohammed Sammak :

« Raï s'en prend à la classe politique et dénonce la paralysie générale dans le pays », *L'Orient-Le Jour*, 17 août 2015, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/939506/rai-sen-prend-a-la-classe-politique-et-denonce-la-paralysie-generale-dans-le-pays.html>, consulté le 17/08/15.

¹⁰¹³ Cf infra : Troisième Partie, I, section 2.

¹⁰¹⁴ Qui ne sont pas l'apanage des seuls établissements musulmans d'ailleurs.

¹⁰¹⁵ Cf supra : Deuxième Partie, II, section 2.

« The logic of extremism raises emotions, speaking in calm logic and understanding is a different concept. People usually will be affected by raising your voice, hot issues, effusing and you know, extremism has a high voice. But moderate voices are very limited. That's why, especially in under developed countries like ours, in places where there is less development, social and economical and educational, extremism has its value. And it raises the mood of the depressed, rather than speaking in logic terms. That's why you find extremism in these under developed arenas in different parts of Lebanon, and all over the Middle East, we have all the same problems. So it's not that Dar al Fatwa is not there, the point is that extremism is well financed, and the language of extremism attracts more »¹⁰¹⁶

Mohammed Sammak représente, selon nous, l'archétype même de l'acteur multipositionné. Cet avocat est à l'initiative de la plupart des groupes de réflexion travaillant sur les problématiques du dialogue interreligieux (au premier rang desquels le C.N.I.D.), et membre du Courant du Futur. Il est également très proche de Dar al Fatwa, et conseiller du Mufti depuis les années 1990. Il est donc l'exemple type d'acteur prônant et reproduisant ce discours *mainstream* que nous évoquions précédemment. Son témoignage illustre avec clarté les limites de la reproduction de ce type de discours dès lors qu'il s'agit de reconquérir les marges. Soucieux de préserver un équilibre précaire, Dar al Fatwa ne peut bien souvent que se désolidariser et condamner implicitement les discours et agissements d'imams fondamentalistes, sans pour autant se départager de l'image très « beyroutho-centrée » de son leadership, et ce malgré le militantisme du Mufti de Tripoli Malek Al Chaar¹⁰¹⁷. La question de l'armement du Hezbollah, et donc, par corollaire, d'une « menace chiite », perçue comme telle par une partie de la population sunnite, est également présentée par les acteurs comme étant au centre de cette montée de l'islamisme radical, et constitue un prétexte à l'explication de cette montée du radicalisme, soutient Ahmad Fatfat :

« Quelque chose que j'ai oublié de citer mais qui est très important, c'est l'influence de la communauté chiite qui est en train de monter dans le pays, et le rôle du Hezbollah armé dans le pays, qui fait que la communauté sunnite se sent réprimée aussi, d'un autre point de vue, là c'est d'un point de vue chiite/sunnite. Ce qui actuellement, et j'ai eu tort de l'oublier, constitue la tête de chapitre »¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

¹⁰¹⁷ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

¹⁰¹⁸ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Le dialogue national (entamé en 2006) entre le Courant du Futur et le Hezbollah, et portant notamment sur la question des armes du parti chiite, entraîne la défiance d'une partie de la population sunnite du nord du pays, qui considère que le leadership haririste se fourvoie avec l'ennemi, sur fond de tension sécuritaire récurrente à Tripoli¹⁰¹⁹. Dar al Fatwa ne peut pas, ici aussi, désavouer en bloc la politique du Moustaqbal¹⁰²⁰.

La structure même du système politique libanais joue également un rôle canalisateur dès lors que les autorités religieuses entendent se prononcer trop avant dans le politique. Le consociativisme libanais repose sur un équilibre et sur un certain mimétisme entre homologues des différentes communautés. Dès lors, chaque initiative, chaque prise de parole est examinée et sanctionnée implicitement par ces homologues, c'est tout du moins selon ce schéma que nombre d'acteurs (religieux comme politiques) appréhendent leur investissement dans le champ¹⁰²¹. Dès lors, les marges de manœuvre des leaders religieux s'en trouvent d'autant plus réduites qu'il convient d'indexer le positionnement dans le champ politique sur celui de ses homologues. Si Bkerké entretient une distance avec le champ politique, Dar al Fatwa tente, dans une certaine mesure, de limiter son implication, bien que l'ensemble des acteurs aient à l'esprit les différences structurelles entre les champs religieux maronite et sunnite dans leur rapport au politique¹⁰²².

En définitive, le défi auquel fait face Dar al Fatwa, et qui caractérise l'ensemble de l'islam sunnite depuis une trentaine d'années, à savoir l'emprise du radicalisme et du fondamentalisme sur les populations aux marges (économiques, politiques, géographiques) des sociétés, peut être comparé au monopole croissant de la parole par les ordres monastiques au détriment de Bkerké pendant la période des conflits civils. La relation entre les deux instances et ces « concurrents » n'est bien évidemment pas comparable : alors que les ordres monastiques sont des acteurs à part entière du champ religieux maronite, et reconnus comme tels par Bkerké, les imams fondamentalistes¹⁰²³ sont exclus du champ par les leaderships religieux et politiques sunnites libanais, afin de les dissocier et de les délégitimer. Toutefois, c'est ici la relation concurrentielle et l'attraction que ces *outsiders* exercent sur une partie de l'auditoire communautaire qui est ici commune aux deux configurations. La perte d'influence de ces établissements institutionnalisés, résultant d'un retrait assumé ou non, partiel ou non, de certains enjeux politiques, bénéficie aux

¹⁰¹⁹ Cf notamment « Début du dialogue national au Liban dans un climat tendu », *Les Echos*, 17 septembre 2008, disponible sur internet https://www.lesechos.fr/17/09/2008/LesEchos/20259-152-ECH_debut-du-dialogue-national-au-liban-dans-un-climat-tendu.htm, consulté le 06/02/18.

¹⁰²⁰ Désolidarisation encore moins possible après 2009, lorsque le Mufti Qabbani, en froid avec le Courant du Futur, décide de se rapprocher de Nagib Mikati, plus conciliant vis-à-vis du parti chiite.

¹⁰²¹ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

¹⁰²² Entretien avec Ahmad Fatfât, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

¹⁰²³ Qu'Ahmad Fatfât n'hésitera pas à qualifier de « *free lance* » pour souligner leur indépendance.

outsiders qui parallèlement investissent l'espace vacant, et prétendent également au monopole de la représentativité communautaire auprès de leur auditoire. Dar al Fatwa perd donc depuis une dizaine d'années les marges tripolitaines en partie à cause d'un manque de moyen financier et de problèmes de gestion apparents, affirme Ahmad Fatfat :

« Nous pensons qu'il faut leur donner un rôle plus important, à condition qu'il y ait des structures beaucoup plus solides au niveau de Dar al Fatwa, parce qu'une des raisons pour lesquelles on a eu un certain pourcentage d'extrémisme, c'est parce qu'il n'y a pas assez de contrôle de la part du Mufti de Dar al Fatwa, sur les mosquées, sur les écoles religieuses. [...] C'est dû à des accumulations pendant longtemps... Si vous voulez à mon avis l'ingérence politique a joué un rôle, la montée des courants politiques dans l'islam politique, les Frères musulmans, les salafistes et tout ça. C'est dû au manque de moyens financiers aussi chez le grand Mufti, vous savez, c'est un moyen pour pouvoir infiltrer les communautés, en donnant des subsides. Ce qui fait que certains cheikhs, qui n'étaient pas officiellement cheikhs, avaient recours à des liens politiques pour pouvoir survivre. [...] Bien sûr il y a beaucoup de choses à faire, il y a surtout des réformes à faire parce qu'en fait, ce ne sont pas des gens pauvres au départ mais c'est très mal géré. C'est aussi un peu à l'image de l'Église, des biens de l'Église sont très mal gérés »¹⁰²⁴

Une dynamique similaire est observable dans le cas maronite dès les premières années des conflits civils. Nous avons précédemment expliqué la ligne politique patriarcale sous le mandat du Patriarche Khoreiche : la dissociation patriarcale eut notamment pour effet de créer un espace d'action rapidement investi par les ordres monastiques, qui n'hésitèrent pas à prendre les armes (au sens propre du terme) et à produire un discours¹⁰²⁵ qui fait effet auprès d'une partie de la société chrétienne maronite. Ainsi, le discours autorisé n'est plus l'apanage de la seule structure patriarcale : Bkerké n'est plus seul à s'exprimer, à se positionner, l'implication monastique lui fait alors concurrence, en ce sens que les ordres sont également perçus comme faisant partie de la hiérarchie cléricale maronite, et les récepteurs de leur discours sont donc « *prédisposés à reconnaître l'autorité des émetteurs* », considérés comme autant de « *délégués* », de « *prêtres mandatés* »¹⁰²⁶, s'exprimant et agissant également au nom de la communauté.

¹⁰²⁴ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

¹⁰²⁵ Au sein de structures politiques dont le Front Libanais est l'exemple le plus explicite.

¹⁰²⁶ Pierre BOURDIEU, « Ce que parler veut dire », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 103.

Ces deux exemples illustrent la tension latente et observable dès lors que l'on interroge les acteurs sur la nécessité ou non de s'investir dans le champ politique. L'équation distance/proximité est difficilement soluble car l'équilibre est délicat à trouver. Trop près du champ, le chef religieux court le risque de se faire happer par celui-ci, et donc de perdre une partie de sa légitimité à se poser comme acteur religieux, arbitre suprasocial et non partisan. Ce fut notamment le cas pour les ordres monastiques, dont la baisse d'influence post-1990 peut être lue à l'aune de leur implication ouverte et assumée auprès des milices chrétiennes de droite, au premier rang desquelles les Kataëb ou les milices P.N.L. ; c'est également, dans une moindre mesure le cas du Patriarche Raï, à qui l'on reproche sa trop grande et trop régulière implication politique, bien qu'il bénéficie d'un capital symbolique fort, attaché à la fonction qu'il occupe. Mais la distanciation n'est pas forcément une option à choisir. Si la distance est trop grande, le risque de perte de contrôle, mais également les retombées symboliques d'une implication dans le champ politique, s'en trouvent accrus. Le contact s'érode, la population ne se sent plus représentée, et commence alors à se tourner vers d'autres acteurs, *outsiders* ou marginaux, qui proposent un discours mais également une praxis politique différents de ceux des élites traditionnelles. Nous sommes ici dans le cas tripolitein, où Dar al Fatwa peine à garder prise sur la rue sunnite, au bénéfice des acteurs non institutionnalisés et entendant concurrencer l'instance officielle en dénonçant les compromissions d'une élite politique et religieuse incapable de répondre aux attentes et aux défis économiques et politiques auxquels doit faire face la communauté, sur fond de « menace chiite » grandissante. Entre distanciation et proximité, l'équilibre demeure donc délicat à trouver : trop loin, les rapports se figent, la symbolique peut être forte, mais le contact peut être rompu et la portée des positionnements également, le discours entendu, mais peu écouté ; trop près le contact est présent, mais la proximité nuit au charisme, en ce sens qu'elle le banalise, et la portée des actions s'en trouve réduite à un petit cercle de croyants/*followers*. Le leader religieux se doit donc d'être à la fois référent inaccessible, mais en même temps chef et guide de sa communauté, c'est donc au cœur de cette dialectique que se situe une des clés nécessaires à la bonne gestion du politique au sein de la communauté.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

La prise de parole et le positionnement des acteurs religieux dans le champ politique sont plus que des possibilités, ce sont des devoirs. Devoir d'exister, devoir de représenter, devoir de militer, devoir de réguler. Ceci explique que ces positionnements soient attendus par les acteurs politiques, les homologues des autres communautés, mais également les sociétés civiles. Si la parole n'est pas forcément écoutée, elle est du moins entendue. Pour cela, elle doit s'accommoder de règles nécessaires à son respect, et dont la transgression peut, le cas échéant, éroder les ressources légitimantes à disposition des acteurs religieux.

La temporalité joue à ce titre un rôle majeur. Il convient de savoir quand s'exprimer, en situation de tension, mais également hors de celle-ci. C'est surtout dans ce dernier cas que les leaders religieux peuvent rencontrer quelques difficultés. La routinisation de la parole suppose certes éventuellement sa perte de vitalité et d'impact, mais elle comporte également le risque d'un alignement sur les enjeux de politique quotidienne, qui sont l'apanage des *zu'amâ* laïcs. Trop s'exprimer dans le politique peut amener l'acteur religieux à être considéré comme un acteur politique comme les autres, et donc être critiqué comme tel.

La fréquence de la prise de parole peut toutefois s'accélérer, le positionnement étant également tributaire du temps politique dans lequel il s'inscrit. Certains moments forts, certaines échéances ou certaines crises, appellent une prise de parole des acteurs religieux sur des thèmes et des sujets dont ils sont les garants (la souveraineté nationale, la sauvegarde du système consociatif, mais également des thèmes parfois spécifiques à leurs communautés de rattachement).

La batterie de vecteurs que ces acteurs institutionnalisés ont à leur disposition permet un relais presque quotidien des positionnements, mais ne saurait être employée indépendamment du message véhiculé, ou d'une mise en scène visant à mettre en évidence la sacralité de la parole. Tous les vecteurs n'ont pas la même fonction. Si le communiqué met en avant la fonction et l'instance à travers l'expression d'une relative collégialité, plus ou moins forte selon les instances confessionnelles et leur structuration, l'utilisation du relais médiatique implique, en revanche, davantage de risques, n'étant pas le seul apanage des acteurs religieux, et impliquant une temporalité plus resserrée et une fréquence plus accentuée. Les exemples récents maronites

illustrent le risque d'une trop grande médiatisation de la parole religieuse, débouchant sur une délégitimation potentielle de la capacité de l'acteur religieux (ici le Patriarche) à s'exprimer sur le politique.

Néanmoins, l'ensemble des acteurs s'accorde sur les thèmes à évoquer et le vocabulaire à employer dans le cadre des positionnements. La défense des « grands principes nationaux » constitue, à ce titre, une cause omniprésente au cœur des prises de parole des acteurs religieux, confirmant, dès lors, leur rôle d'arbitres du jeu consociatif. Il suffit pour cela de parcourir l'ensemble des communiqués et déclarations publiés ou émis par les instances religieuses, via leurs propres vecteurs ou par voie médiatique, pour réaliser une extrême similitude de forme et de fond dans ces positionnements. C'est cette similitude qui, en définitive, permet de dessiner les contours du champ des « élites de la conservation », à travers un relatif mimétisme discursif, qui n'est d'ailleurs pas le seul fait des élites religieuses, mais également de certains acteurs politiques et notables.

Cela n'affranchit cependant pas les élites religieuses d'un devoir de réponse aux attentes de leurs communautés de rattachement. C'est ici qu'intervient l'entrepreneuriat de cause. Si la défense des grands principes nationaux constitue un socle commun à une grande partie des membres des établissements religieux, chacun se fait également le défenseur d'une cause liée à, ou à laquelle il lie, l'identité de sa communauté. Ce critère transcende à nouveau les frontières confessionnelles en étant applicable aux cas chrétien comme musulman. Si la cause ne se construit pas forcément en opposition aux thèmes défendus et promus à l'échelle nationale, l'aparté que nous avons entrepris de faire sur les attentes des membres des communautés, en particulier les fidèles, ne laisse pas tout à fait supposer une circulation verticale des thèmes du positionnement. Il existerait donc un discours à l'échelle intracommunautaire, et un autre, plus adapté, à l'échelle nationale.

La donne communicationnelle nécessite à l'acteur religieux institutionnalisé de s'y adapter également afin de garantir une prise de parole entendue, voire écoutée, sans risquer l'érosion d'une légitimité en principe acquise. La transgression de ces règles du jeu peut ainsi être porteuse de risques plus pour l'acteur que pour la fonction qu'il occupe, comme nous allons le voir. Ce dernier se doit donc de gérer un double enjeu : conserver une distance nécessaire à la sacralisation de sa parole, et à l'entretien de son charisme d'une part ; et se positionner sur les thèmes où il est attendu et dans le cadre d'une temporalité communément admise par les acteurs politiques et sociaux libanais d'autre part. Le respect de ces règles entraîne donc la reproduction et l'entretien de la légitimité à s'exprimer et à se positionner dans le champ politique.

Nous avons donc ici pu fournir quelques éléments de réponse quant aux processus de production et de diffusion des discours politiques par les acteurs religieux institutionnalisés, tant dans leurs règles de fond que de forme. La circulation des thèmes du positionnement a également

été l'objet de notre attention : si celle-ci s'opère assurément horizontalement entre les élites des différentes communautés, laissant supposer l'existence d'un « champ des élites religieuses », indépendant des frontières confessionnelles, cela semble moins le cas pour la circulation verticale, qui laisse supposer à la fois une adaptation des discours pour un auditoire ou un lectorat intracommunautaire, mais également la construction de causes peut-être davantage liées aux attentes de cet auditoire ou de ce lectorat.

Dès lors, après avoir analysé les ressources à disposition des acteurs religieux et leur permettant de prétendre à l'expression d'un positionnement dans le champ politique, puis approché les conditions de validation et de sanction de ce positionnement à l'aune des règles de fond et de forme, notre narration nous conduit à présent à cibler plus spécifiquement les enjeux et les défis qu'un tel positionnement implique.

Les champs religieux comme politique demeurent concurrentiels et supposent l'existence d'une concurrence à la fois au sein de chaque champ mais également entre les dominants de chacun de ces champs. Si nous nous penchons ici sur les acteurs au centre du pouvoir religieux, disposant de ressources légitimantes sur lesquelles nous avons déjà porté le regard, leur existence et leur localisation (au centre du pouvoir donc) suppose l'existence de marges (symboliques ou géographiques) et de concurrents, d'*outsiders* présents au sein de ces marges. Ces derniers entendent donc concurrencer les élites religieuses institutionnalisées notamment au moyen de la mobilisation d'une cause ou d'une *da'wa* concurrente et d'autant plus « vitalisée » qu'elle n'est pas contrainte, ou en tout cas moins contrainte, par des règles propres à l'intégration, ou la cooptation, de leurs énonciateurs à l'État. Cette concurrence implique donc la mise en place de stratégies afin de délégitimer, ou tout du moins d'atténuer, l'efficiencia et la portée de la parole des *outsiders*.

Mais le travail de positionnement suppose également une certaine « répartition des tâches » entre les élites des champs religieux et politique. Si des règles de forme et de fond s'appliquent pour les uns comme pour les autres, la transgression de ces règles accroît la concurrence entre ces deux catégories d'acteurs pour le monopole de la représentativité communautaire. Néanmoins, l'impératif de sauvegarde d'un système politique consociatif, nécessitant pour les élites des deux champs d'œuvrer de concert dans un but de préservation, implique une tension quant à la question de la concurrence entre les dominants. Toute stratégie d'isolement volontaire de la part d'un acteur religieux semble donc s'avérer peu payante.

Enfin, il convient de porter le regard sur les dynamiques impliquant la constitution d'un système d'élites au sein duquel s'opère la sauvegarde du système consociatif. Cette dernière nécessite un travail concomitant, à défaut d'être conjoint, pour la garantie du maintien d'un champ des élites, regroupant les acteurs religieux mais également les notables communautaires, et produisant ses propres règles d'inclusion/exclusion notamment par l'expression des positionnements et la construction d'un « discours d'élite ».

TROISIÈME PARTIE
LES DÉFIS DU POSITIONNEMENT : AGIR EN
SYSTÈME EN TANT QU'INSTANCES DE
CONSERVATION DE L'ORDRE SOCIAL

Section 1 : Être « *bon joueur* » : quand l'acteur érode la fonction

a) Les conditions de l'érosion du capital symbolique des acteurs religieux

Forts d'une légitimité historiquement acquise depuis la formation du Liban constitutionnel (et même antérieure à celle-ci pour certaines instances religieuses), les positionnements politiques des acteurs religieux libanais s'inscrivent également dans un cadre implicitement normé, tant sur le fond que sur la forme, régulant le jeu positionnel¹⁰²⁷. Si tant est que ces positionnements soient communément admis, perçus comme légitimes, et même attendus dans certaines conjonctures, la prise de parole des acteurs religieux institutionnalisés dans le champ politique peut comporter un risque pour le capital symbolique des énonciateurs, pour peu que les règles acceptées, respectées et renforcées par les membres des élites politique et religieuse, soient transgressées par ces derniers. Que cette transgression soit le fruit d'une stratégie assumée, ou constitue au contraire un « écart » peu maîtrisé¹⁰²⁸, elle demeure, si ce n'est un critère potentiel d'exclusion du champ, du moins une condition d'érosion du capital symbolique des acteurs religieux désireux de se présenter comme membres de ce groupe d'acteurs dominants.

Pour inscrire sa prise de parole dans le champ politique, et que celle-ci soit valorisée et respectée, l'acteur énonciateur doit donc créer les conditions d'un bon positionnement. Pour créer ces conditions, l'acteur se doit d'être « *bon joueur* », au sens bourdieusien du terme, c'est-à-dire un

¹⁰²⁷ Atténuons ici la dimension exclusivement stratégique et consciente à travers laquelle nous serions susceptibles de lire l'existence des règles régulant ce jeu positionnel. Il ne s'agit donc pas de règles inscrites, formelles, explicites construites par et pour les groupes de dominants, mais davantage d'un corpus de règles implicites, issues des pratiques et les encadrant, assimilées et reproduites, fruits d'une tradition historique, des interactions y ayant pris place, et ce, de manière souvent inconsciente par les acteurs eux-mêmes : « *On peut parler de jeu pour dire qu'un ensemble de gens participent à une activité réglée, un activité qui, sans être nécessairement le produit de l'obéissance à des règles, obéit à certaines régularités. Le jeu est le lieu d'une nécessité immanente, qui est en même temps une logique immanente. On n'y fait pas n'importe quoi impunément. Et le sens du jeu, qui contribue à cette nécessité et à cette logique, est une forme de connaissance de cette nécessité et de cette logique* », in Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, op. cit., p. 81. Il s'agit donc davantage d'un ensemble de normes, un cadre au sein duquel s'organisent les rapports entre groupes d'acteurs et s'articulent les mécanismes de valorisation ou de dévalorisation des capitaux symboliques.

¹⁰²⁸ Ou les deux à la fois, comme semble en témoigner la politique de communication du Patriarche Raï aux dires de certains de nos interlocuteurs. Entretien avec un journaliste de *L'Orient-Le Jour*, souhaitant garder l'anonymat, réalisé près de Beyrouth, en avril 2016. Entretien avec un député libanais chrétien, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

agent dont les « *stratégies plus ou moins automatiques* », i.e. plus ou moins conscientes, ou fruits d'un calcul rationnel, s'accordent parfaitement avec les impératifs ponctuels du jeu¹⁰²⁹. En somme, « *le bon joueur, qui est en quelque sorte le jeu fait homme, fait à chaque instant ce qui est à faire, ce que demande et exige le jeu. Cela suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations infiniment variées, jamais parfaitement identiques. Ce que n'assure pas l'obéissance mécanique à la règle explicite, codifiée (quand elle existe)* »¹⁰³⁰. Cette conception des règles du jeu au sein duquel agissent les acteurs, religieux dans notre cas, semble s'accorder au cas libanais. C'est notamment la lecture qu'en fait Sabrina Mervin dans son étude du clergé chiite, et des dynamiques caractérisant la construction des leaderships au sein de ce clergé, dans un champ très concurrentiel : « *Mon objectif était d'y décrire comment quelques grands oulémas chiites libanais contemporains ont assis leur autorité et construit leur charisme dans un champ religieux très compétitif. Pour s'intégrer dans le corps des oulémas puis se distinguer du lot et s'imposer en tant que virtuoses, ils doivent répondre à certaines conditions. Il leur faut à la fois se poser comme savants issus d'un moule, en se conformant à des modèles ; se distinguer de leurs pairs, par l'innovation, la créativité, l'invention ; ne pas dépasser les limites du possible, sous peine d'être écarté du champ ; le tout, en instaurant une relation particulière avec leur « public ». Car le charisme envisagé ici n'est pas seulement la capacité d'un individu à dispenser des grâces spirituelles, mais aussi celle d'anticiper ou de répondre aux attentes, réelles ou supposées, formulées ou tacites, de potentiels adeptes* »¹⁰³¹. Sabrina Mervin illustre ici explicitement la tension caractérisant les rapports entretenus par les hiérarchies religieuses libanaises et les règles du jeu positionnel : si le respect de ces dernières semble être une condition indispensable non seulement à un positionnement accepté, et, par corollaire, à la production d'un « discours d'élite », le caractère compétitif de certains champs religieux, mais également le caractère conflictuel du contexte sociétal libanais, amènent les acteurs à devoir s'affranchir, ou du moins à tenter de s'affranchir, de ces règles implicites (dans la mesure du possible). Le respect permet de se poser comme acteur dominant, la transgression (maîtrisée) permet de supplanter ses concurrents en renouvelant le discours. Cette question du renouvellement est notamment au cœur des situations de concurrence auxquelles sont confrontées des instances comme Bkerké ou Dar al Fatwa, car l'affranchissement des règles est à la source soit d'une érosion de la légitimité de l'acteur à s'exprimer sur certains thèmes (le Patriarche Raï par exemple), soit de l'émergence d'une concurrence accrue proposant,

¹⁰²⁹ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, op. cit., pp. 78-79.

¹⁰³⁰ *Id.*.

¹⁰³¹ Sabrina MERVIN, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 323.

elle, un renouvellement de discours en vue de mobiliser un auditoire de moins en moins convaincu par le discours routinisé de certains acteurs (Dar al Fatwa)¹⁰³².

Il convient dès lors de rappeler brièvement les attentes collectives conditionnant la prise de parole des acteurs religieux institutionnalisés dans le cadre libanais contemporain. En tant que chef symbolique de la communauté, dépositaire d'une identité collective s'incarnant dans un système politique reposant sur l'équilibre interconfessionnel, le chef religieux se doit d'incarner le groupe communautaire, et ce, malgré les fractures internes (notamment partisans). L'acteur religieux ne peut être perçu comme le « candidat » d'une faction ou d'un parti, car il ne pourrait, dans ce cas, plus prétendre au monopole de la représentativité communautaire¹⁰³³. Cette condition est particulièrement contraignante pour les hautes hiérarchies religieuses au Liban, et notamment pour les figures incarnant la communauté, *i.e.* le Patriarche maronite, le Mufti de la République, le Cheikh al 'Âql druze ou encore le Président du Conseil Supérieur Islamique Chiite¹⁰³⁴, car il s'agit ici des figures religieuses les plus visibles de chacune de ces communautés. Les tendances et sensibilités partisans sont plus sensibles aux échelons hiérarchiques inférieurs, et sont parfois identifiables du fait de la localité sur laquelle s'exerce l'autorité de l'acteur religieux, ou simplement de la réputation de l'acteur religieux, par les autres acteurs politiques. À ce titre, il apparaît donc difficile de concevoir que l'évêque de Zghorta, fief historique de la famille Frangié, ne soit pas proche de cette dernière et donc du parti des Marada. C'est donc sans grande surprise que nous avons perçu les réticences de certains acteurs politiques, membres du bloc du 14 mars, à nous diriger vers Monseigneur Samir Mazloum, ancien évêque de Zghorta, et, par conséquence, réputé proche du 8 mars, bloc d'alliance des Marada¹⁰³⁵. Ces tendances et affiliations, bien qu'implicites et tues, n'ont pas la même portée pour les imams, muftis de régions, évêques, curés de paroisse, etc... qu'elles ne l'ont pour les chefs communautaires (Mufti, Patriarche...), car c'est en définitive la ligne de l'instance religieuse dans son ensemble qui se doit de n'exclure aucune des composantes politiques communautaires. Ne pas prendre parti permet de ne pas cristalliser les frontières partisans en définissant certains acteurs comme légitimes, et d'autres comme étant hors de cette légitimité. Il s'agit en définitive de jouer le rôle d'arbitre suprasocial, à la fois en

¹⁰³² Cf infra : Troisième Partie, I, section 2.

¹⁰³³ C'est notamment un des défis de Dar al Fatwa, la figure du Mufti étant bien souvent rattachée, dans les représentations de nombre d'acteurs sunnites libanais, à la *za'âma* beyrouthine la plus influente du moment (que ce soit celle des Solh, des Salam, ou plus tard des Hariri).

¹⁰³⁴ Notons toutefois le cas particulier du Cheikh al 'Âql, toujours proche du clan Joumblatt (ou tout du moins choisi suite à un compromis entre ce dernier et le clan Yazbaki). Le Président du C.S.I.C. bénéficie, quant à lui, du prestige attaché à cette instance fondée sous l'impulsion de Moussa Sadr (fondateur du Mouvement Amal), mais doit également obtenir la bénédiction du Hezbollah, illustrant ainsi le condominium régissant le champ politique chiite libanais.

¹⁰³⁵ Entretien avec un ancien député maronite, membre du 14 mars, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en juillet 2015.

représentant la synthèse des différentes tendances politiques présentes au sein de la communauté¹⁰³⁶, mais également en refusant (en apparence du moins), les systèmes d'alliance au niveau national.

Pour ce faire, il convient donc de délimiter la prise de parole dans l'espace et dans le temps. En effet, celle-ci doit s'inscrire dans un espace positionnel bien défini, dont il est hasardeux de transgresser les frontières. L'espace positionnel désigne donc les thèmes sur lesquels il convient de s'exprimer. Nous avons déjà explicité l'importance du rôle de la cause dans le positionnement politique des acteurs religieux¹⁰³⁷. Celle-ci tient une place prépondérante dans le travail de production de discours et de légitimation de la prise de parole, mais également dans le processus de lutte contre les *outsiders* et concurrents au sein du champ religieux. La perspective khaldounienne cyclique du pouvoir, de sa conquête à sa désintégration, nous amène à considérer ce travail comme résultant d'une volonté de mobiliser le groupe communautaire autour d'une cause transcendante, présentée comme universalisante, que l'on serait tenté de rapprocher de la *da'wa* d'Ibn Khaldoun (nous reviendrons sur ce point)¹⁰³⁸. Dès lors, l'analyse des thèmes autour desquels s'articule l'essentiel des publications et interventions, tant de Bkerké que de Dar al Fatwa, est autrement plus aisée : les acteurs religieux institutionnalisés rattachés à ces deux instances placent ainsi la défense de grands principes politiques, pour la plupart assez vastes, au centre de leurs prises de parole, comme la liberté, la souveraineté nationale, la coexistence entre groupes confessionnels, ou bien la défense des droits de leurs communautés, le refus de l'extrémisme et du fondamentalisme religieux, etc... Cette parole s'insère également dans un temps positionnel également implicitement normé, comme nous avons pu le voir précédemment. La prise de position des acteurs religieux peut être très attendue lors de certaines séquences politiques. À l'inverse, la parole peut sembler en décalage si elle s'insère dans une séquence au cours de laquelle elle n'est pas attendue. La fréquence, également tributaire du vecteur employé, constitue également un critère de délimitation de la parole : les témoignages d'acteurs, tout comme l'observation des « réactions à chaud » accompagnant toute déclaration, amènent à résumer cette norme sous l'adage populaire « *tout ce qui est rare est cher* ». Plus la prise de parole est maîtrisée, distillée et raréfiée, plus elle donne au récepteur l'impression d'une parole forte, pensée, et incarnée¹⁰³⁹.

Ces normes implicites constituent donc autant de conditions dont le non-respect peut éventuellement entraîner une érosion de la légitimité des acteurs religieux à s'exprimer dans un

¹⁰³⁶ Et donc susceptibles de se traduire néanmoins dans les hiérarchies internes des instances religieuses.

¹⁰³⁷ Cf supra : Deuxième Partie, III, section 1.

¹⁰³⁸ Cf infra. Cf également : Hamit BOZARSLAN, « Quand les sociétés s'effondrent. Perspectives khaldûniennes sur les conflits contemporains », *Esprit*, 2016/6 (Janvier), pp. 30-44 ; Hamza GARRUSH, « La modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun : Étude du coup d'État en deux temps de Qadhafi », *French Journal for Media Research*, 2016, 7, disponible sur internet :

<http://frenchjournalformediaresearch.com/odel/index.php?id=1046>, consulté le 13/03/18.

¹⁰³⁹ L'exemple des prises de parole patriarcales sous le mandat patriarcal de Monseigneur Sfeir l'a assez explicitement illustré, cf supra : Deuxième Partie, III, section 3.

champ dont ils sont, en théorie, et en vertu de l'existence de structures partisans au Liban, des acteurs extérieurs. Force est toutefois de constater que cette délégitimation demeure relativement endiguée du fait de la solidité du capital symbolique attaché à la fonction du chef religieux. Ce capital symbolique est indissociable de la structure dont l'acteur religieux fait partie. L'institutionnalisation de ces structures, ainsi que leur rôle dans la sauvegarde de l'équilibre intercommunautaire contribue à endiguer toute délégitimation consécutive aux critiques que certains positionnements peuvent entraîner :

Faris Souaid :

« Aller balancer un Patriarche c'est quelque chose d'hors du commun. Non on peut prendre des positions contre un dignitaire religieux. Moi j'ai pris des positions contre le Patriarche Raï [NDLR : consécutivement à ses déclarations lors de la visite officielle auprès du Président Sarkozy en septembre 2011], j'ai été critiqué par ma communauté. [...] il y a des gens qui disent « quelle que soit la position du Patriarche, il ne faut jamais le critiquer en public. Il faut aller le voir, lui parler etc... Pourquoi ? Parce qu'on a des voisins musulmans et ils vont nous montrer du doigt ». Bon, moi je ne suis absolument pas de cet avis. Je suis de l'avis de le critiquer à chaque fois qu'il fait des bêtises, et de le louer à chaque fois qu'il fait des choses bien »¹⁰⁴⁰

La fonction symbolique de représentation, voire d'incarnation de l'identité communautaire semble dès lors protéger le chef religieux amené à se positionner. La structure des entretiens que nous avons pu mener au cours de nos deuxième et troisième terrains¹⁰⁴¹ prenait soin d'interroger d'abord la tension entourant la prise de position, en abordant cette question du point de vue de l'instance institutionnalisée et de la fonction du chef religieux. Puis, ces questions étaient abordées en fin d'entretien et prenaient soin cette fois-ci de citer nommément les acteurs sur lesquels nous nous penchions. Cette articulation nous a permis d'explicitier une dichotomie visible entre l'acteur et la fonction qu'il occupe. Notre entretien avec le Père Richard Abi Saleh met en exergue cette dynamique. Alors que nous l'interrogeons sur le rôle politique qu'un clerc religieux maronite est supposé jouer selon lui, celui-ci énonce la défense des grands principes, mais également l'action en vue d'une préservation de l'équilibre intercommunautaire libanais :

¹⁰⁴⁰ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

¹⁰⁴¹ Été 2015 et printemps 2016.

« Je dirais que le rôle d'un homme religieux en politique c'est tout d'abord de consolider, de fortifier, de donner du sens sans cesse à ce vivre ensemble, à ce vivre en commun islamo-chrétien. Donc s'il a une action politique ou un discours politique à faire, c'est toujours dans le sens d'une ouverture, de jeter les ponts, d'ouvrir la brèche, de ne jamais se suffire à des droits des communautés, à des droits des minorités, à des droits de chacun seul. Moi, je crois qu'essentiellement un homme religieux, quand il a un discours porté sur la scène politique, ça devrait être un discours pour chercher l'ouverture, le dialogue, la main tendue, la consolidation du vivre en commun »¹⁰⁴²

Néanmoins, dès lors que nous abordons la question des divergences de lignes politiques entre les différents Patriarches d'une part, et entre ceux-ci et le Synode d'autre part, la conception du rôle politique des leaders se fait plus personnelle :

« Sur des sujets politiques, c'est la démocratie il faut bien qu'elle s'exerce dans l'église même. [...] C'est comme à Rome, quand le Pape parle ça n'engage pas toute l'Église. Quand le synode parle, par contre, ça engage toute l'Église, quand un concile œcuménique parle, là c'est magistral. Donc vous avez aussi des degrés, vous voyez. Donc on ne peut pas prendre tout comme ça en vrac, un connaisseur sait qu'un Patriarche un dimanche peut dire quelque chose parce qu'il a reçu une visite juste la veille, il est encore emballé par une visite, il peut lâcher une façon de... [pause] mais que le synode va tempérer dans un communiqué plus réfléchi parce qu'il va le construire à plusieurs. Et un texte écrit est toujours mieux. Alors qu'un synode maronite va passer trois ans pour livrer des textes etc... »¹⁰⁴³

Ce type de discours, dans son évolution au fur et à mesure des entretiens, est assez représentatif de la conception que se fait l'ensemble de nos interlocuteurs sur les facteurs entraînant une érosion éventuelle de la légitimité des acteurs religieux à se poser en tant que chefs. Si la fonction religieuse garde son prestige auprès des acteurs des champs politique et religieux, il n'en va pas forcément de même pour l'acteur occupant cette fonction. La praxis politique et le système qui l'encadre sont les garde-fous ultimes du capital symbolique des instances religieuses, laissant supposer une tension potentielle entre acteur et structure.

¹⁰⁴² Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

¹⁰⁴³ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

b) L'acteur, la fonction et l'instance : quand le langage ne fonctionne plus

L'essentiel des entretiens et discussions menés, dans un cadre formel ou non, auprès d'acteurs hors des champs politique ou religieux, laisse transparaître la crise du langage à laquelle font face les acteurs religieux libanais dans leur ensemble auprès d'une partie de la population libanaise. Les revendications d'une jeunesse lasse d'un système politique confessionnalisé¹⁰⁴⁴ et d'une classe politique dont elle dénonce la corruption¹⁰⁴⁵ sont autant de manifestations de la crise de ce discours des élites sur une partie de la société. Dès lors, il convient de s'interroger sur les facteurs nuisant au caractère performatif de ce discours. Rappelons ici le cadre théorique bourdieusien, pour nous en affranchir par la suite. Bourdieu lie notamment la crise des discours institutionnels à une crise des institutions elles-mêmes. Abordant la question du langage et de son rôle dans les processus de domination sociale et de légitimation des dominants lors d'une intervention au Congrès de l'Association Française des Enseignants de Français (A.F.E.F.) à Limoges en octobre 1977, Bourdieu entreprend de déconstruire les processus de délégitimation d'un discours perçu comme étant légitime, car rattaché à un groupe de dominants, ou à une instance les représentants :

« J'en viens à une analogie que j'hésite à formuler bien qu'elle me semble nécessaire : l'analogie entre la crise l'enseignement du français et la crise de liturgie religieuse. La liturgie est un langage ritualisé qui est entièrement codé (qu'il s'agisse des gestes ou des mots) et dont la séquence est entièrement prévisible. [...] En situation de crise, le langage cesse de fonctionner : il ne produit plus son effet principal qui est de faire croire, de faire respecter, de faire admettre – de se faire admettre même si on ne le comprend pas.

La question que pose la crise de la liturgie, de ce langage qui ne fonctionne plus, qu'on n'entend plus, auquel on ne croit plus, c'est la question du rapport entre le langage et l'institution. Quand un langage est en crise et que la question de savoir quel langage parler se pose, c'est que

¹⁰⁴⁴ « Marche à Beyrouth contre le système confessionnel au Liban », *RFI*, 27 février 2011, disponible sur internet : <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20110227-marche-beyrouth-contre-le-systeme-confessionnel-liban>, consulté le 20/03/18 ; « Manifestations à Beyrouth contre le système confessionnel au Liban », *L'Orient-Le Jour*, 27 février 2011, disponible sur internet :

https://www.lorientlejour.com/article/691262/Manifestation_a_Beyrouth_contre_le_systeme_confessionnel_au_Liban.html, consulté le 20/03/18. Cf également, Daniel MEIER, *Liban : Identités, pouvoirs et conflits – Idées reçues sur un État dans la tourmente*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2016, p. 147.

¹⁰⁴⁵ « « Your stink » protesters return to Beirut Streets », *Al Jazeera*, 21 septembre 2015, disponible sur internet : <https://www.aljazeera.com/news/2015/09/stink-protesters-return-beirut-streets-150921001623682.html>, consulté le 20/03/18 ; Nicolas DOT-POUILLARD, « Une « révolution des ordures » au Liban ? », *Orient XXI*, 2 septembre 2015, disponible sur internet : <https://orientxxi.info/magazine/une-revolution-des-ordures-au-liban,1005>, consulté le 20/03/18.

l'institution est en crise et que se pose la question de l'autorité délégente – de l'autorité qui dit comment parler et qui donne autorité et autorisation pour parler »¹⁰⁴⁶

La conception bourdieusienne nous amène donc à porter le regard sur les facteurs impliquant une crise du discours comme résultant d'une crise des institutions, dans une perspective structuraliste. Cette toile de fond théorique fut le cadre au sein duquel nous avons abordé la question de la performativité des discours d'acteurs, tout en testant autant que possible l'hypothèse bourdieusienne à la lumière de notre terrain. Si cette approche s'est révélée lumineuse dans certains cas, elle peine en revanche à nous aider à expliquer certaines dynamiques. Pour illustrer cela, et aborder la question du non-fonctionnement du langage des élites religieuses, nous reprenons ici deux illustrations précédemment évoquées, mais néanmoins adaptées à notre étude : les répercussions de la crise de 2009 au sein de Dar al Fatwa d'une part, et le positionnement patriarcal de Monseigneur Raï vis-à-vis du déclenchement de la crise syrienne.

Nous avons déjà explicité la crise que traverse l'instance sunnite de Dar Al Fatwa lors des dernières années du mandat de Cheikh Rachid Qabbani¹⁰⁴⁷. Les déboires administratifs et financiers qui en résultent n'ont guère d'intérêt que pour la presse à scandale, mais la stratégie optée par le Mufti Qabbani, et ses répercussions sur l'instance de Dar Al Fatwa mais également sur le prestige symbolique de cette instance, sont néanmoins lourdes de conséquences. La fracture entre Cheikh Qabbani et les milieux hariristes conduisent le Mufti à opérer un revirement d'alliance avec un autre pôle du leadership politique sunnite, celui du Premier ministre Nagib Mikati. Les oppositions entre leaders politiques et chefs de Dar al Fatwa ne sont pas nouvelles¹⁰⁴⁸. Ce n'est donc pas tant la rupture avec le Courant du Futur qui est ici notable, que le choix du nouveau « sponsor » politique de Rachid Qabbani. Nagib Mikati est en effet connu pour son positionnement proche du bloc du 8 mars. Nous avons cependant déjà rappelé à quel point le temps politique s'ouvrant suite aux événements de mars 2005, et ayant donné naissance aux mouvements des 8 et 14 mars, est bien souvent lu par les observateurs et commentateurs, libanais comme étrangers, comme l'expression d'un clivage sunnito-chiite, dans la continuité des tensions régionales. Le prolongement de cette lecture est la construction, de part et d'autres, de cette opposition en tant que clivage entre le Courant du Futur haririste, et le Hezbollah. Que cette lecture soit une construction erronée, fruit de stratégies conscientes ou non, peu nous importe ici, car ce sont les conséquences qui nous préoccupent : dans les publications médiatiques, comme dans les discours d'acteurs au cours de nos

¹⁰⁴⁶ Pierre BOURDIEU, « Ce que parler veut dire », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie, op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁰⁴⁷ Cf supra : Deuxième Partie, I, section 3.

¹⁰⁴⁸ Nous avons, à la suite de nos interlocuteurs, déjà évoqué la mésentente entre le Mufti Hassan Khaled et Saëb Salam dans les années 1970.

entretiens, s'allier avec le mouvement du 8 mars, revient à s'allier au Hezbollah¹⁰⁴⁹, comme ces deux témoignages le laissent supposer :

Faris Souaid :

*« **Question** : Mais alors je pense au mufti précédent, Rachid Qabbani, il y a eu une tension à un moment avec les Hariri ?*

***Faris Souaid** : Avec les Hariri oui, c'était à l'époque où les Hariri avaient perdu la bataille après 2008, quand il y a eu Doha. Et les Hariri avaient perdu la bataille, ils avaient même perdu les moyens de prendre en charge ces dignitaires sunnites, donc il a basculé chez Nagib Mikati, chez une alternative sunnite qui n'a jamais pris sa place.*

***Question** : Alternative dans quel sens ?*

***Faris Souaid** : C'est l'aile sunnite proche du Hezbollah, qui ne peut pas prendre sa place en milieu sunnite »¹⁰⁵⁰*

Michel Touma :

*« **Michel Touma** : je n'ai pas tous les détails, qu'il a été impliqué, lui le mufti, et son fils, ils ont été impliqués dans des magouilles financières et commerciales. Les gens du Courant du Futur lui reprochent de s'être fait manipulé par le Hezbollah.*

***Question** : Oui parce qu'il s'est tourné vers le Hezbollah c'est ça ?*

***Michel Touma** : Oui, peut-être parce qu'il se sentait fragilisé par ces magouilles et il avait besoin d'un soutien...*

***Question** : Et ce revirement s'est passé quand ?*

***Michel Touma** : [Hésite] C'était pas en 2008, car, en 2008, il a adopté une position très ferme contre lui, quand il a fait son coup de force contre le gouvernement de Fouad*

¹⁰⁴⁹ Cf également Raphaël LEFÈVRE, « Lebanon's Dar al-Fatwa and the search for moderation », *op. cit.*.

¹⁰⁵⁰ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

Siniora en 2008. Ça devait être en 2009... Semble-t-il il s'est laissé un peu manipuler de manière directe ou un indirecte par le Hezbollah, et de là, ça a provoqué des tiraillements au sein de la communauté. Les anciens premiers ministres ont pris position contre lui. Donc, c'était des magouilles d'ordre financier et personnel »¹⁰⁵¹

Dès lors, le revirement d'alliance du Mufti Qabbani n'est plus perçu comme un simple conflit avec un pôle de leadership politique (en l'occurrence les milieux hariristes), mais comme une action lourde de conséquences, allant à l'encontre des intérêts de la communauté, en s'alliant avec le « rival chiite ». L'instance religieuse principale de la communauté chiite subit également les conséquences de cette rivalité : *« In order to retain his position, Qabbani allied himself with politicians on the other side of the political spectrum: the Sunni supporters of the Shia Hezbollah party and the Syrian regime, such as al-Ahbash, a Sufi movement known for its ties to Syrian intelligence. This resulted in a sharp split in Dar al-Fatwa between a faction close to the Future Movement that opposed the mufti's authority and a wing close to Hezbollah that supported Qabbani – a dynamic that effectively undermined the body's credibility and paralyzed it to a great extent »*¹⁰⁵².

Ce revirement d'alliance, et la division du corps clérical, accentuent encore davantage l'érosion du prestige symbolique d'une instance perçue comme trop alignée sur la *za'âma* beyrouthine. La stratégie d'alliance, certes conjoncturelle, du Mufti Qabbani révèle en tout cas à nouveau un problème plus structurel : la perte de sens des discours et positionnements de Dar al Fatwa auprès d'une partie de la communauté sunnite libanaise défavorisée. La collusion entre leaderships politiques beyrouthins et personnel clérical serait notamment un des facteurs expliquant que l'instance soit en crise, et que, par conséquent, le langage soit lui-même en crise. Il s'agit ici néanmoins d'une hypothèse que nous eûmes quelques difficultés à tester lors de notre travail de terrain, du fait de la sensibilité de ce sujet et de la réticence des acteurs interrogés à se pencher outre mesure sur ces événements. Néanmoins, cette lecture tire sa force à la lumière de l'hypothèse bourdieusienne que nous avons évoquée plus haut : nous sommes bel et bien ici dans un cas où la non-efficience du langage résulte de la crise de l'instance au sein duquel celui-ci est produit, crise dont « l'affaire Qabbani » n'est que l'avatar le plus récent. En s'alliant au mouvement du 8 mars, le Mufti de la République et l'instance qu'il représente ne peuvent plus prétendre produire un langage faisant sens pour la communauté entière, ni parler en son nom.

¹⁰⁵¹ Entretien avec Michel Touma, réalisé à Hazmieh, le 25/11/14.

¹⁰⁵² Raphaël LEFÈVRE, « Lebanon's Dar al-Fatwa and the search for moderation », *op. cit.*.

Néanmoins, lorsque nous portons la focale sur les facteurs du non-fonctionnement du discours religieux, force est de constater que les individualités jouent bien souvent un rôle beaucoup plus important que les postulats bourdieusiens ne le laissent entendre. L'exemple patriarcal maronite en témoigne. Nous sommes déjà revenus sur l'épisode de la visite patriarcale au Président Sarkozy en septembre 2011, et sur les déclarations du prélat maronite, relatives au conflit syrien. Lorsque nous interrogeons les acteurs sur cet épisode, en lien avec le poids de la parole patriarcale au cours des dix dernières années, ceux-ci concèdent néanmoins une diminution de l'impact de cette parole, qu'ils lient en général davantage à la politique de communication du Patriarche lui-même, qu'à une baisse d'influence de Bkerké. L'impact des prises de parole de Monseigneur Raï sur l'image attachée à l'instance chrétienne maronite est relativement endigué du fait de l'influence encore considérable que l'Église exerce sur ses fidèles d'une part, et de son rôle d'instance représentative de cette communauté vivant sa « minorité » (démographique notamment, au Liban mais surtout dans la région), et de référence à laquelle les ressortissants de la communauté entendent se rattacher : on ne saurait donc critiquer plus avant l'instance maronite car c'est autour d'elle que l'on se rassemble, se regroupe.

« Les gens n'écoutent pas seulement la voix du Patriarche. Quand je parle de Bkerké, je parle de toute l'Église. L'Église maronite au Liban, maronite ou autre, a un poids très influent dans la société, dans le quotidien des gens. À l'heure actuelle, s'il faut juger cette influence et si elle a baissé ou non, quand vous parlez de l'Armée noire, c'est non, ils sont toujours aussi influents, c'est pas seulement le Patriarche mais c'est toute l'armée qui est autour. N'oubliez pas qu'aujourd'hui vous avez peut-être 250 000 élèves qui étudient dans des écoles privées, chrétiennes, vous avez énormément de gens qui vont à la messe chaque dimanche, qui sont en relations quotidiennes avec des institutions ecclésiastiques comme Caritas, qui sont locataires chez des prêtres ou qui ont des terres chez les prêtres, vous savez qu'aujourd'hui Bkerké est le plus grand propriétaire terrien au Liban et ces terres sont mises à disposition des gens. Donc vous avez indirectement une influence très, très, très forte de l'Église sur la société libanaise. Donc peu importe qui est à la tête, l'Église est influente. Pour ce qui est du Patriarche, on ne le critique pas beaucoup, parce que publiquement on n'a pas intérêt à se faire critiquer »¹⁰⁵³

L'exemple du Patriarche Raï, tout comme le cas du Mufti Qabbani évoqué plus haut, nuancent la grille de lecture bourdieusienne, en ce sens qu'il s'agit également ici de deux moments de crise

¹⁰⁵³ Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

conjoncturelle, concentrée autour de deux acteurs. Le déficit de fonctionnement de ce langage religieux serait donc ici également la résultante des actions individuelles d'acteurs, ce que les perspectives holistes ou structuralistes nous permettent moins de percevoir¹⁰⁵⁴.

Ces crises de la prise de parole religieuse, qu'elles soient la résultante d'un positionnement politique considéré comme malheureux par les récepteurs, ou bien la conséquence d'une crise plus structurelle traversée par l'instance elle-même, sont autant de moments d'incertitude conditionnant également l'émergence ou le renforcement des *outsiders* religieux concurrençant les acteurs institutionnalisés, et mobilisant, de ce fait, une *da'wa* concurrente.

¹⁰⁵⁴ « Là encore, il faut étudier la personnalité du leader religieux, son interventionnisme dans la politique, sa capacité à accepter les points de vue divergents, sa conception du rôle des partis politiques etc... », concède Tony Habchi. Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

Section 2 : Pouvoir et radicalité : la *da'wa* des *outsiders*

a) Crise des instances officielles et émergence de la radicalité

Le multipositionnement des élites religieuses libanaises s'inscrit donc dans les champs à la fois politique et religieux, et est hérité d'une praxis politique instituée depuis les années 1930-1940. Dans un champ comme dans l'autre, les rapports de concurrence et de domination s'articulent autour de la question du monopole de la représentativité communautaire. Nous entendons ici aborder les rapports de concurrence au sein du champ religieux entre deux catégories d'acteurs : le clergé institutionnalisé et les *outsiders* concurrençant ce monopole des instances officielles. Il convient, tout d'abord, de définir la notion d'*outsider* telle que nous l'entendons ici. Nous avons précédemment explicité les règles tacites encadrant les prises de parole, et plus généralement les positionnements des acteurs, religieux comme politiques. Nous espérons avoir réussi à caractériser un tant soit peu ce système de normes implicites et la mise en place, par le discours notamment, de mécanismes d'inclusion/exclusion des membres d'un establishment politico-religieux participant à la « division d'un travail communautaire de représentation ». Nous entendons tout d'abord ici la notion d'*outsider* comme désignant les acteurs sociaux perçus comme étant « déviants » c'est-à-dire transgressant par leurs pratiques les normes d'un groupe défini, d'une collectivité, au sens de Becker¹⁰⁵⁵. Les *outsiders* sont donc désignés comme tels par un groupe légitimant certaines formes de comportement ou d'expression. Toutefois, l'étude des rapports, parfois troubles, entre les acteurs communautaires dominants (leaders politiques et religieux) et ces *outsiders* tend à éroder un tant soit peu cette définition, comme nous sommes sur le point de le constater. Dès lors, nous la compléterons avec celle de Robert King Merton¹⁰⁵⁶, c'est-à-dire la caractérisation d'acteurs désignés comme étant « hors du groupe » par les acteurs le dominant, tout en apportant la dimension de « concurrence » que font ces *outsiders* à ces mêmes dominants, dimension qui nous semble ici primordiale pour le cas étudié.

Nous nous penchons ici sur deux catégories d'acteurs se concurrençant dans le champ religieux : le corps clérical institutionnalisé et présent au sein des instances auxquelles nous nous sommes précédemment intéressés d'une part ; et les *outsiders* hors de cette hiérarchie structurée, reconnus comme extérieurs à cette dernière par ses membres, agissant aux marges du système inclusif des dominants, non-cooptés, et concurrençant les acteurs de ce même système, d'autre part.

¹⁰⁵⁵ Howard BECKER, *Outsiders : étude de sociologie de la déviance*, op. cit..

¹⁰⁵⁶ Robert K. MERTON, « Insiders and Outsiders : A Chapter in the Sociology of Knowledge », in *American Journal of Sociology*, Volume 78, Numéro 1, Juillet 1972, pp. 9-47.

Ici encore, la théorie bourdieusienne sur la structure du champ religieux nous fournit quelques clés de compréhension, si l'on accepte d'en faire un point de départ conceptuel et de s'en affranchir partiellement par la suite¹⁰⁵⁷. La genèse de ce champ, décrite par Bourdieu, suppose une structuration progressive du corps des prêtres, accompagnant l'urbanisation progressive des sociétés. L'autonomisation de ce champ implique la formation d'un corps de prêtres défini, au sein duquel le savoir religieux se construit en autarcie par rapport aux textes passés¹⁰⁵⁸. La « gestion des biens de salut » par ce corps de prêtres devient donc exclusive, toute gestion profane étant délégitimée, et aboutit donc à la monopolisation de cette gestion par un corps de spécialistes socialement reconnus, et détenteurs exclusifs de la compétence spécifique à produire ou reproduire un corpus délibérément organisé de savoirs secrets, donc rares¹⁰⁵⁹. À cette élite constituée, garante d'une certaine orthodoxie¹⁰⁶⁰, s'opposent deux types d'acteurs, toujours selon Bourdieu : le prophète et le sorcier. Le premier conteste le monopole de gestion des biens de salut par le corps clérical ; le second est également un *outsider* mais répondant ponctuellement aux attentes d'une clientèle, de ses *followers*. Le prophète est donc un entrepreneur indépendant de salut, dépendant de son pouvoir de persuasion, de son charisme personnel, ainsi que de sa capacité à mobiliser les intérêts religieux et donc à convaincre son auditoire de la nécessité de contester l'ordre social en place¹⁰⁶¹. Le prophète comme le sorcier s'opposent donc à l'institution religieuse et n'ont eux-mêmes aucune caution institutionnelle, mais le prophète agit davantage contre les acteurs concurrents que contre la structure elle-même, il dénonce les joueurs et non le jeu. Il affirme ainsi, explicitement ou non, pratiquer les mêmes fonctions que l'institution, dont il conteste le monopole. Le sorcier, en revanche, répond au coup par coup aux demandes ponctuelles et immédiates de sa clientèle. Bourdieu affirme enfin que le prophète se doit de légitimer son intérêt religieux en refoulant tout d'abord absolument son intérêt temporel (notamment politique), par le biais d'un ascétisme perçu comme une manifestation de cette volonté de rejet¹⁰⁶².

Dès lors, l'action de l'instance religieuse résulte de facteurs conjugués. En interne, celle-ci répond aux dynamiques découlant du fonctionnement de sa bureaucratie, mais est également guidée par les logiques de revendication d'un monopole quasi total du travail religieux « légitime », notamment à travers le pouvoir exercé sur les laïcs et la « gestion des biens de salut ». En externe, les intérêts religieux de telle ou telle classe de laïcs peuvent amener ces derniers à imposer à l'instance des concessions ou des compromis, c'est-à-dire une adaptation à la donne concurrentielle,

¹⁰⁵⁷ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, *op. cit.*.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, pp. 303-306.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 309.

¹⁰⁶⁰ Qui, pour reprendre un vocabulaire khaldounien, est une *da'wa* en situation de pouvoir, une cause des dominants.

¹⁰⁶¹ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, *op. cit.*, pp. 321-322.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 322.

en jouant sur la concurrence hérétique, et en fonction du pouvoir de coercition dont dispose l'instance par le biais de cette « gestion des biens de salut ». Mais, dans notre cas, c'est surtout sur la concurrence du prophète et de sa « secte », et du sorcier que nous choisissons ici de nous pencher. Ces acteurs contestent en effet le monopole de l'instance et peuvent, le cas échéant, affaiblir son pouvoir de coercition, en mobilisant d'autres « *virtualités hérétiques* », et en ouvrant ainsi d'autres perspectives de recours pour les laïcs, l'un par son aspiration aux mêmes fonctions que l'instance (le prophète), l'autre par sa réponse aux demandes des laïcs dominés (le sorcier).

Cette catégorisation, bien que pertinente, révèle néanmoins ses limites dès lors que l'on tente de la calquer au modèle libanais qui nous intéresse ici. Tout d'abord, force est de constater que le modèle bourdieusien, tant pour la théorie des champs que pour l'analyse des rapports de force entre acteurs du champ religieux, fut forgé à l'aune de perspectives historiques relativement occidentalo-centrées, au sein de sociétés pacifiées, dominées par le christianisme, et induisant une division assez nette du travail de domination entre élites religieuses et élites politiques¹⁰⁶³. La relative homogénéité confessionnelle dans laquelle s'inscrit la grille bourdieusienne ne permet donc pas de rendre totalement compte des facteurs externes que peuvent induire, sur ces dynamiques de concurrence, les relations avec d'autres groupes confessionnels avec qui le pouvoir est partagé. Enfin, et surtout, cette théorisation suppose également une séparation claire, une dichotomie franche entre les deux types d'acteurs que nous avons évoqués (acteurs institutionnels et *outsiders*), évinçant de ce fait le flou de la frontière entre les deux. L'exemple libanais nous permet à nouveau ici de déconstruire ce schéma peut-être un peu trop rigide, en supposant que ces catégories idéales-typiques ne sont pas si hermétiques les unes aux autres : si les discours laissent supposer cette séparation, les relations entre le corps institutionnel et ses concurrents sont loin d'être inexistantes et fluctuent entre concurrence et poursuite d'intérêts communs.

Néanmoins, ce point de départ théorique nous permet d'approcher et d'interroger les relations entre l'élite religieuse institutionnalisée et ses concurrents, en abordant notamment la question du rapport à la radicalité. Pour cela, il convient de mobiliser à nouveau les outils khaldouniens afin d'apprécier ces dynamiques de concurrence. Nous sommes déjà revenus sur l'importance de la cause dans la construction d'un charisme personnel, d'un positionnement légitime, ou dans la mobilisation d'un groupe¹⁰⁶⁴. Cette cause, à laquelle l'acteur énonciateur lie l'identité de son groupe (ici de sa communauté), peut être dans une certaine mesure rapprochée de la *da'wa* décrite par Ibn Khaldoun, en ce sens qu'elle remplit une fonction similaire : cause mobilisatrice, idéologie ou

¹⁰⁶³ Bourdieu note toutefois cette limite en évoquant, très rapidement, la trajectoire différente suivie par les sociétés en terre d'islam, notamment dans la dichotomie ruralité/urbanité dans l'organisation du corps clérical.

¹⁰⁶⁴ Cf supra : Deuxième Partie, III, section 1.

répertoire d'action, elle est défendue par un groupe de solidarité (la *'asabiyya*), également mû par des intérêts communs, la *da'wa* ayant également pour rôle de légitimer les revendications de ce groupe et son pouvoir. Néanmoins, la *da'wa* demeure initialement dans sa formation, selon Ibn Khaldoun, un instrument au service d'une conquête du pouvoir¹⁰⁶⁵ : le militantisme islamo-social de Moussa Sadr dans les années 1960-1970 est un exemple typique d'une *da'wa* mobilisatrice avec pour objectif l'accès de la communauté à des positions de pouvoir. Néanmoins, c'est dans la lecture de l'évolution de cette *da'wa*, proposée par Ibn Khaldoun, que réside une des clefs de lecture de la concurrence entre élites institutionnalisées et *outsiders*. Si la *da'wa* permet initialement à la *'asabiyya* de légitimer son entreprise de conquête du pouvoir, notamment via une rhétorique forte, radicale, que permet le positionnement initial du groupe, aux marges du pouvoir, elle change de nature et de substance dès lors que ce pouvoir est acquis. La pratique du pouvoir contraindrait, en effet, les détenteurs de la *da'wa* à se « déradicaliser » et à domestiquer cette dernière, comme en témoigne notamment l'expérience abbasside, analysée par Ibn Khaldoun¹⁰⁶⁶. Hamit Bozarslan souligne ainsi que c'est cette « déradicalisation » de la *da'wa* qui est notamment à la source de la routinisation du pouvoir, laissant aux marges la possibilité de l'émergence de nouvelles *da'wa* radicales, concurrentes, conditionnant la chute future de la dynastie en place, dans une perspective cyclique : « [...] après la conquête, le leader, un simple primus inter pares à ses débuts, se doit en effet de détruire la *'asabiyya* de son groupe, pour élargir son autonomie et domestiquer la *da'wa* afin de lui enlever toute portée radicale. Cette « étatisation », qui implique donc inévitablement le remplacement de la *'asabiyya* et de la *da'wa* par des institutions administratives, militaires et savantes, prive graduellement le nouveau pouvoir des ressources à son dynamisme et le condamne à connaître le même destin que son prédécesseur »¹⁰⁶⁷. Cette étatisation implique donc la « déradicalisation », mais définit également le centre (*hadâra*) et la périphérie (*badâwa*), c'est-à-dire le lieu du pouvoir (*mulk*) et le lieu de la dissidence. L'adaptation de cette grille d'analyse nous permet de lire de manière plus limpide le phénomène de crise des institutions religieuses au Liban, et en particulier celui de Dar al Fatwa. L'étatisation de l'instance sunnite, allant de paire avec son alignement sur la *za'âma* notabiliaire et la collusion entre élites religieuses et politiques sunnites, se traduit notamment par la « déradicalisation » des discours de ces deux catégories d'acteurs. Dar al Fatwa est l'exemple même de l'instance étatisée, intégrée à l'État, dans son fonctionnement et à travers la cooptation de sa hiérarchie. La radicalité n'est donc plus possible, et elle l'est d'autant

¹⁰⁶⁵ « La lecture khaldûnienne présuppose un lien organique entre la *'asabiyya* et la *da'wa* : le « particulier » ne peut se lancer à la conquête du pouvoir muni uniquement de sa cohésion interne et de ses ressources primitives de mobilisation ; il a également besoin d'une légitimité qui dépasse son propre groupe, d'une cause « universelle » qui l'érige en acteur sacrificiel d'une mission historique ou divine », Hamit BOZARSLAN, « Quand les sociétés s'effondrent. Perspectives khaldûniennes sur les conflits contemporains », *Esprit*, op. cit., p. 38.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

moins qu'elle est également endiguée par la nature même du système politique libanais et de la praxis en vigueur dans le pays : alors que les principes de consensus et d'équilibre intercommunautaire conditionnent l'ensemble des positionnements des acteurs politiques et religieux libanais, le développement d'une *da'wa* radicale ne saurait se produire sans remettre en cause un système assurant à ces acteurs leur statut de dominants. Précisons toutefois que, si crise de l'institution il y a (ce qui est notamment le cas pour une instance comme Dar al Fatwa), la « dissolution de la cité » n'est pas une condition préalable à l'émergence d'une *da'wa* concurrente, celle-ci pouvant être produite dans le sillage du pouvoir exercé par la *hadâra* : « *par la puissance qu'il tente de monopoliser, tout pouvoir devient producteur, à son corps défendant, des ambitions de contre-puissances ailleurs, dans ses périphéries au sens spatial du terme, mais aussi au sein des populations urbaines, parfois intégrées, mais néanmoins gagnées à un autre projet politique, une autre da'wa* »¹⁰⁶⁸. C'est néanmoins en miroir de la domestication de la *da'wa* du pouvoir qu'émergent les *da'wâ* concurrentes des « prophètes » bourdieusiens, dont l'objectif est de se poser comme alternative aux instances du pouvoir, en proposant un discours fort et mobilisateur, traduction de cette *da'wa* radicale.

b) Dynamiques de la *da'wa* des *outsiders* : contestation du corps des élites et construction de la figure de l'ennemi

Afin d'illustrer à la fois ce rapport de concurrence, mais également la complexité de ces relations entre élites et *outsiders*, il convient de se pencher sur les dynamiques autour desquelles elles s'articulent dans le champ sunnite libanais. À la lumière d'un système politique pluraliste, interconfessionnel, reposant essentiellement sur les principes de consensus et d'équilibre, la structuration du champ religieux sunnite s'est également accommodée du développement des idéologies salafistes, surtout depuis les dernières années du conflit civil ayant embrasé le pays, de 1975 à 1990, et la défaite progressive, dans la dernière décennie du XX^{ème} siècle, du caractère mobilisateur de la cause palestinienne. En lien avec les réseaux transnationaux, et l'influence de certains acteurs régionaux, au premier rang desquels le régime wahhabite saoudien¹⁰⁶⁹, mais également au regard des enjeux socio-économiques nationaux, l'idéologie salafiste connaît une influence certes limitée mais croissante au cours des trente dernières années, en particulier dans les

¹⁰⁶⁸ Hamit BOZARSLAN, *Le luxe et la violence – Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 145. Cette remarque suppose également d'adopter une démarche souple dans notre approche de la notion de « marges » ou de « périphérie » : la *da'wa* concurrente peut se former également près des centres, comme en témoigne notamment l'existence de mosquées salafistes, échappant relativement au contrôle de Dar al Fatwa, et ce, en plein Beyrouth, cf Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/2015.

¹⁰⁶⁹ Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2014, 283 p..

régions de Saïda et de Tripoli. Concurrençant à première vue l'establishment politico-religieux sunnite, rassemblé depuis les années 2000 autour de l'axe Dar al Fatwa-Courant du Futur, les réseaux salafistes font leur une *da'wa* revendicatrice, désireuse de proposer un autre répertoire d'action palliant les difficultés de cet establishment à répondre aux attentes d'une société coincée entre les difficultés économiques et la crainte d'un chiisme influent, placé sous l'égide d'un Hezbollah fort de victoires symboliques sur ses adversaires nationaux et régionaux (notamment Israël). La *da'wa* salafiste se présente ainsi comme une réponse à une *da'wa* en crise : « *The fiasco and bankruptcy of Arab nationalism fed the growth of Islamism, which, in turn, transformed into a unique « Lebanonized » form of Islamic activism combining extreme ideological impulses and political pragmatism* »¹⁰⁷⁰. Dans un ouvrage consacré à l'évolution des mouvances salafistes au Liban depuis les années 1940, Robert Rabil propose une grille de lecture permettant de déconstruire les dynamiques concurrentielles entre l'élite politico-religieuse sunnite (rassemblée autour du Moustaqbal) et les différentes tendances du salafisme libanais (à la fois quiétistes, activistes et jihadistes). Directement liée à l'échec d'une idéologie nationaliste arabe qui faisait office de *da'wa* à laquelle le sunnisme était historiquement attaché, la « nouvelle *da'wa* », construite, depuis 2004-2005, par le Courant du Futur haririste notamment, repose sur la défense des intérêts d'une communauté sortie malgré tout exsangue des événements de 1975-1990. L'entrée du Courant du Futur dans l'opposition au régime libanais, soutenu par Damas, à partir de 2004, puis le choc moral que constitue l'assassinat de l'ancien Premier ministre Rafic Hariri, ont contribué paradoxalement à ouvrir la voie à un nouveau répertoire d'action afin de rassembler la communauté autour d'une cause désormais défendue par les élites politiques et religieuses sunnites. Cette nouvelle *da'wa* se construit donc autour du thème de l'opposition au régime de Bachar Al Assad et de ses alliés libanais, se focalisant plus particulièrement sur le Hezbollah, notamment la question de la conservation de ses armes, ou son implication dénoncée dans l'assassinat de l'ancien Premier ministre, à travers un discours anxiogène plaçant la violence (symbolique ou non) au centre de cette confrontation. Pourtant, si cette cause connaît un succès certain du fait de son omniprésence dans les discours d'acteurs pendant la décennie suivant l'assassinat de Rafic Hariri, sa promotion réduit paradoxalement, à terme, les marges de manœuvre du Courant du Futur, comme le souligne Robert Rabil¹⁰⁷¹. En liant désormais la survie de la communauté à sa confrontation avec le Parti de Dieu, dans la lignée de la politique régional du parrain saoudien, le Courant du Futur ne peut désormais que difficilement se permettre de dialoguer avec le Hezbollah, de promouvoir un dialogue national inclusif, impliquant nécessairement le parti chiite¹⁰⁷², voire de négocier avec les alliés de ce

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰⁷² Cf Sybille RIZK, « Les Libanais tentent de renouer le dialogue national », *Le Figaro*, 16 septembre 2008, disponible sur internet : <http://www.lefigaro.fr/international/2008/09/16/01003-20080916ARTFIG00022-les-libanais->

dernier¹⁰⁷³, sans risquer d'alimenter les acteurs des courants salafistes se nourrissant de cette *da'wa* anti-Hezbollah, dans ses avatars les plus extrêmes et les plus violents. Ainsi, à la suite de Robert Rabil, il est possible d'affirmer qu'en construisant cette nouvelle *da'wa*, la « *'asabiyya* haririste » a donc créé les conditions de son échec, ainsi que celles du succès des *outsiders* salafistes pouvant s'affranchir des règles de la praxis politique dans le pays.

Il s'agit dès lors de caractériser à la fois cette *da'wa* des *outsiders*, dans ses ressorts mais également ses ambiguïtés, en mettant en évidence la complexité et les contradictions que sa mise en place implique. Le répertoire d'action de ces concurrents, qu'ils soient de tendances salafistes ou proches des mouvances fréristes (c'est-à-dire proches ou membres de la Jamâ'a Islâmiyya), repose en partie sur une double dénonciation, faisant sens dans certains discours d'acteurs. Nous avons déjà évoqué la place de la « menace hezbollahi » dans les discours des *outsiders* (mais également dans certains positionnements de l'establishment sunnite), mais ces derniers entendent également se positionner explicitement contre l'instance qu'ils concurrencent, en l'occurrence Dar al Fatwa. Cette dernière est, en effet, la cible privilégiée des discours salafistes et islamistes, en particulier depuis les années 1990 et sa mise sous tutelle par le leadership haririste. Nous avons déjà évoqué la réforme de décembre 1996 entreprise par Rafic Hariri, et préparée par Mohammed Sammak et Rodwan Sayyid, et modifiant notamment la composition du collège élisant le Mufti de la République¹⁰⁷⁴. Cette dernière est véritablement perçue comme la mise sous tutelle de l'instance religieuse représentant les sunnites au service d'un pôle de leadership désireux de monopoliser la représentativité communautaire en évinçant toute concurrence¹⁰⁷⁵. Cette réforme s'inscrit, en outre, dans un contexte de demande d'une partie des islamistes libanais, réclamant un élargissement de ce collège électoral, ainsi qu'une plus grande intégration de la base militante et des personnalités : « *En confessionnalisant l'élection du mufti, en redonnant la parole aux « forces vives » de l'islam sunnite, il s'agissait d'ouvrir l'institution aux différents courants de l'islamisme libanais qui contestent la représentativité du mufti de la République et ses liens institutionnels avec l'État* », analyse Bernard Rougier¹⁰⁷⁶. Désormais « grand électeur » du Mufti de la République, Rafic Hariri, puis ses successeurs, sont également dénoncés par leurs concurrents, présents notamment au sein de

tendent-de-renouer-le-dialogue-national-.php, consulté le 02/04/18 ; Nayla TUÉNI, « Lebanon's national dialogue harms state institutions », *Al Arabiya*, 15 janvier 2016, disponible sur internet : <http://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2016/01/15/Lebanon-s-national-dialogue-harms-state-institutions.html>, consulté le 02/04/18.

¹⁰⁷³ Ce fut notamment le cas du compromis politique négocié entre le Moustaqbal et le Hezbollah à l'automne 2016, et qui permet à Michel Aoun, allié du parti chiite, d'accéder à la présidence après deux ans et demi de vacance.

¹⁰⁷⁴ Cf supra : Première Partie, II, section 2.

¹⁰⁷⁵ Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, op. cit., pp. 238-239.

¹⁰⁷⁶ Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, PUF, Paris, 2004, page 117.

la Jamâ'a Islâmiyya¹⁰⁷⁷. La crainte d'un assujettissement de Dar al Fatwa au leadership beyrouthin des Hariri, et la crise de légitimité et de représentativité qui en découle, sont d'autant plus fortes que la communauté chiite propose en face un contre-modèle en matière de structuration des instances religieuses¹⁰⁷⁸. Cette réforme ayant affaibli la figure du Mufti en le plaçant sous l'autorité symbolique directe du Premier ministre¹⁰⁷⁹, les dénonciations des *outsiders* ne se font pas attendre. Ces critiques dénoncent également l'attitude perçue comme conciliante, de la part du leadership haririste, vis-à-vis du Hezbollah, et l'incapacité de cette *za'âma* à répondre aux attentes des populations marginalisées et économiquement défavorisées : « *Hariri's leadership has failed to confront Hezbollah, to provide political cover to us [Salafists] in time of need, or to support viable projects for our depressed areas, and still he expects us to follow them [the Future Movement] like sheep* »¹⁰⁸⁰.

Cette concurrence entre ces deux catégories d'acteurs, l'une étroitement cooptée au sein de l'appareil d'État, l'autre, volontairement ou non, aux marges de ce dernier, reflète la crise identitaire à laquelle le leadership sunnite libanais est en proie. Alors que la *za'âma* est contrainte à des marchandages, et à ce qui est dénoncé comme des compromissions politiques par ses concurrents¹⁰⁸¹ afin de garantir son accès aux positions de pouvoir¹⁰⁸², les acteurs du champ islamiste libanais prônent une ligne dure, notamment vis-à-vis de la question du Hezbollah et de ses armes. Ainsi, l'alliance quadripartite entre le Courant du Futur, le Hezbollah, Amal et le P.S.P. jomblattiste en vue des élections législatives de 2000, garantissant aux hariristes et leur allié druze une majorité parlementaire en échange de « l'inviolabilité » du droit du parti chiite à conserver ses armes, est un exemple parmi d'autres de manœuvre politique dénoncée par nombres de salafistes¹⁰⁸³. De plus, l'alliance stratégique de Mar Mikhael de janvier 2006, entre le C.P.L. aouniste et le Hezbollah, confère à ce dernier une place stratégique au sein de l'échiquier politique libanais du fait du caractère transconfessionnel de cet acte politique. Cette victoire symbolique, à laquelle s'ajoute la

¹⁰⁷⁷ Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », in *Mediterranean Politics*, *op. cit.* ; Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, *op. cit.*, page 118 ; Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, *op. cit.*, page 120.

¹⁰⁷⁸ Le comité électif du Président du C.S.I.C. est composé à part égale d'acteurs religieux (douze *ulémas*) et civils (douze notables communautaires).

¹⁰⁷⁹ Rappelons que Cheikh Qabbani est élu au poste de Mufti de la République dans la foulée de cette réforme, et est alors soutenu par Hariri.

¹⁰⁸⁰ Cheikh Salem Rafi'i, activiste salafiste tripolite, cité par Robert Rabil, in Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, *op. cit.*, page 240.

¹⁰⁸¹ Tant les acteurs de l'islamisme sunnite libanais, que des leaders plus « indépendants » et hors du champ islamiste, comme Achraf Rifi.

¹⁰⁸² Notons que les formations de gouvernements, desquels sont absents les ministres proches du Courant du Futur, sont autant d'expériences mal vécues par les hariristes (gouvernement El Hoss, décembre 1998-octobre 2000, gouvernements Mikati I, avril-juillet 2005, et Mikati II juin 2011-février 2014).

¹⁰⁸³ Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, *op. cit.*, p. 193.

« victoire stratégique » du Hezbollah sur Tsahal lors du conflit de juillet 2006, confère une centralité et un crédit considérable à ce parti ainsi qu'à son secrétaire général Hassan Nasrallah, contribuant également à accentuer la crainte et la colère des acteurs de l'islamisme sunnite dans le pays. « L'épouvantail chiite » est désormais au cœur des discours de ces derniers, et constitue le cœur de leur répertoire d'action, alimenté progressivement par les dynamiques régionales de la rivalité irano-saoudienne. La crise de mai 2008 vient alors renforcer ce discours anxiogène. La rapidité et l'efficacité avec lesquelles les partisans du Hezbollah « s'emparent » des points stratégiques de Beyrouth ouest¹⁰⁸⁴ constituent assurément un traumatisme et la preuve, si elle était nécessaire, du danger armé chiite, au sein d'une rhétorique sectariste. Ces événements fournissent également l'opportunité d'une dénonciation de l'incapacité du leadership sunnite beyrouthin, rassemblé autour du clan Hariri, à faire face à cette menace, tout en légitimant le recours à des méthodes plus radicales pour la combattre. Les acteurs islamistes dénoncent désormais ouvertement cette tension au sein de l'establishment politico-religieux sunnite qui se doit, certes, de condamner le Hezbollah et ses actions, mais dont la confrontation directe avec celui-ci (qui se solde par un échec relatif en mai 2008) est limitée par la nécessité de conserver une paix civile et un statu quo indispensable au maintien du système politique au sein duquel cet establishment évolue.

Trois facteurs vont également contribuer à radicaliser encore davantage les acteurs islamistes, et plus particulièrement salafistes, et leurs discours, à la fois à l'encontre du rival chiite et de ses alliés, mais également d'un establishment politico-religieux incapable de guider la communauté et de prétendre parler en son nom¹⁰⁸⁵. Le premier est le revirement stratégique du Mufti Qabbani suite aux tensions qui caractérisent ses relations avec le Courant du Futur à partir de 2009. Nous sommes déjà revenus sur le contexte et les conditions ayant motivé ce revirement stratégique de la part du Mufti¹⁰⁸⁶, son rapprochement d'un leadership plus conciliant avec le bloc du 8 mars signe malgré tout un tournant significatif délégitimant Dar al Fatwa dans sa prétention à guider sa communauté face au chiisme libanais¹⁰⁸⁷. Ensuite, le déclenchement du conflit syrien et l'investissement

¹⁰⁸⁴ Rappelons qu'en peu de temps le Hezbollah envahit les quartiers sunnites de Beyrouth ouest, assigne Hariri et Joumblatt symboliquement à résidence et détruit la station d'émission de Future TV, la chaîne du Moustaqbal, le tout en rencontrant une résistance assez faible.

¹⁰⁸⁵ Voir « réclamer » (*zâ'ama*).

¹⁰⁸⁶ Cf supra : Troisième Partie, I, section 1.

¹⁰⁸⁷ Notons également que cette délégitimation de Dar al Fatwa et du Mufti lui-même est conditionnée par la méfiance au sein de laquelle évoluent les acteurs islamistes, et ce, dès leur jeunesse étudiante, comme le souligne Bernard Rougier : « *L'étude de la population étudiante qui fréquente ces centres* [NDLR : les instituts d'éducation religieuse proches des milieux islamistes] *fait ressortir un autre idéal-type que celui [...] du « jeune diplômé islamiste produit par un système d'enseignement séculier ».* [...] *Ces militants islamistes ont choisi des centres d'enseignement relativement modestes par la taille et par le prestige, mais dont la principale qualité à leurs yeux est le statut d'indépendance par rapport à Dâr al-Fatwa et à son mufti. L'instance officielle de l'islam sunnite au Liban est en effet assimilée à un « islam d'État » incarné par un personnage officiel – le mufti Qabbani – qui, pour les plus indulgents, demeure prisonnier de sa position institutionnelle, tandis que d'autres, plus sévères, voient en lui l'instrument conscient de l'abaissement de sa propre religion. Drainant des jeunes issus, pour une grande majorité, de milieux populaires et comprenant une forte proportion d'Arabes non libanais, l'institut fournit à ses étudiants les*

progressif du Hezbollah aux côtés des forces loyalistes pro-régime, officialisé à partir de 2013, fournissent autant de prétextes à une implication armée des salafistes proches du Front Al Nosra ou d'Al-Qaïda, justifié par un argumentaire rhétorique dispensé dans certaines mosquées¹⁰⁸⁸. Enfin, à l'échelle locale, les rapports clientélares entre la *za'âma* et certaines milices islamistes, achèvent d'alimenter un recours à la violence permettant d'entretenir un climat de tension nécessaire à une mobilisation contre le « danger » que représenteraient les alliés chiites du régime de Damas¹⁰⁸⁹.

Il s'agit dès lors d'illustrer, à travers l'exemple sunnite, les rapports de concurrence au sein du champ religieux, en mettant en évidence ces deux catégories d'acteurs : les acteurs institutionnalisés, faisant partie de l'establishment religieux, et rassemblés au sein de Dar al Fatwa d'une part ; et les *outsiders*, notamment les acteurs salafistes, entrepreneurs de cause se présentant comme indépendants de cette hiérarchie, tout en explicitant la diversité de leurs trajectoires et de leurs actions notamment dans leurs rapports à cette hiérarchie. Il convient également d'expliciter les stratégies et les facteurs expliquant la survie, voire le succès de ces acteurs indépendants : sollicitant une *da'wa* radicale, non domestiquée, ils bénéficient d'une large autonomie, n'étant pas la *'asabiyya* du pouvoir. Vivant des crises de l'institution, ces acteurs recherchent, pour partie, l'autonomie, ce qui s'observe notamment à travers la tension qu'ils entretiennent vis-à-vis de toute participation éventuelle au pouvoir.

instruments d'une critique radicale du système politique pouvant entraîner, en aval, un passage à la violence », in Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, op. cit., p. 204.

¹⁰⁸⁸ « Significantly, Salafist grievances against the Shi'ites and Hezbollah have drastically intensified following Hezbollah's overt military intervention in Syria. They have permeated the Friday sermons in Salafi mosques. Haraki Salafists, [...] have attracted hundreds and at times thousands to their highly charged religiopolitical sermons. [...] Whereas politicians have sounded the alarm about the growing number of Syrian refugees in Lebanon, Salafists have redoubled their efforts to support the Syrian opposition and to undercut Hezbollah's military intervention on the side of the Syrian regime », Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, op. cit., p. 241.

¹⁰⁸⁹ Ceci est particulièrement visible dans le cas des violences entre les quartiers tripolitains de Bab El Tebbané (dominé par les milices islamistes sunnites) et Baal Mohsen (contrôlé par les réseaux miliciens alaouites partisans du clan Assad), violences qui se sont d'ailleurs accentuées depuis le déclenchement du conflit syrien en 2011. « « Pour s'imposer, les hommes politiques de Tripoli ont besoin d'avoir chacun leur propre milice », assure la journaliste tripolitaine et militante Nahla Chahal dans son bureau du journal *As-Safir*. « Sinon, leur image et leur influence en pâtissent. » Elle explique que, pour pouvoir avoir leur mot à dire, ils ont besoin d'hommes de main et que « ça devient un cercle vicieux ». Les chefs des milices, dit Ziad, profitent de la situation pour consolider leur pouvoir auprès des hommes politiques, se rendre indispensable et en tirer parti pour continuer à percevoir de nouvelles sommes d'argent. Même Najib Mikati, ancien premier ministre, pourtant peu connu pour son goût de la violence, finance une milice. « Autrement, comment voulez-vous qu'il défende sa ville ? », argumente, au cours d'une conversation téléphonique, le député Mouïin Merhebi, homme politique très actif dans la région du nord. D'autres, comme le déclare à *Now Lebanon* l'ancien député Mosbah Al-Ahdab, assurent que le soutien de Mikati à des milices a pour objectif de contrer « la popularité de ses rivaux politiques », et de montrer son influence auprès de la population sunnite », in Nicolas LUPO SONNABEND, « Tripoli, ses milices, ses politiciens et sa pauvreté », *Orient XXI*, 2 avril 2014, disponible sur internet : <https://orientxxi.info/magazine/tripoli-ses-milices-ses-politiciens-et-sa-pauvrete,0556>, consulté le 04/04/18.

Section 3 : Gérer la contestation des *outsiders* : entre désaveu et cooptation par les élites

a) Franchir la ligne rouge : trois trajectoires individuelles d'*outsiders*

Bien que les grilles de lecture bourdieusiennes ou khaldouniennes nous soient d'une aide certaine dès qu'il s'agit de comprendre les dynamiques régissant les rapports de concurrence entre acteurs institutionnalisés et *outsiders* dans les champs politiques et religieux, il convient de se pencher plus avant sur la réalité de ces rapports, hors des sentiers pavés par les discours officiels, pour interroger et déconstruire les liens réels qu'entretiennent ces deux catégories d'acteurs. Les opposer à l'extrême provoque indirectement notre myopie sur la réalité de certains enjeux de pouvoir au sein du champ communautaire sunnite (et du rapport centre/marge plus généralement), et les zones d'ombre au sein desquelles s'opèrent parfois des stratégies d'alliances ponctuelles.

Pour cibler la tension qui caractérise les relations entre ces deux types d'acteurs, il est nécessaire de s'intéresser aux relations interpersonnelles qui transparaissent à la lumière des trajectoires individuelles de certains *outsiders*. Nous avons choisi ici de retracer rapidement les trajectoires de trois personnalités « aux marges » de l'establishment politico-religieux sunnite : Cheikh Fathi Yakan, Cheikh Fayçal Mawlawi et Cheikh Ahmad Al Assir.

Né en 1933, à Tripoli, et décédé en 2009, Cheikh Fathi Yakan fait partie des fondateurs de la Jamâ'a Islâmiyya¹⁰⁹⁰, organisation islamiste reconnue officiellement en juin 1964¹⁰⁹¹. Issue de la mouvance frériste, la Jamâ'a Islâmiyya entend également transcender le clivage entre les Frères Musulmans et leurs émules régionaux, et les mouvements et partis nassériens panarabes. Fervent admirateur de Sayyid Qutb et Hassan Al Banna, Fathi Yakan est le premier secrétaire général de l'association, fonction qu'il occupe jusqu'à son élection au poste de député de Tripoli en 1992. La décennie 1990, consécutive à la signature des Accords de Taëf, coïncide à la fois avec un moment d'émergence et d'intégration de la Jamâ'a Islâmiyya au jeu politique libanais (à travers l'élection de trois de ses membres aux postes de députés) mais également de transformation de la ligne politique du parti avec la mise en concurrence progressive de deux stratégies d'alliance, le tout dans un contexte de restructuration des leaderships au sein de la communauté sunnite post-guerre civile. Alors que la Jamâ'a Islâmiyya bénéficie de l'attitude ambivalente du clan Hariri à son égard¹⁰⁹²,

¹⁰⁹⁰ Conjointement avec Cheikh Fayçal Mawlawi, Zouhair El Obeidi et Ibrahim Masri.

¹⁰⁹¹ Bien que l'organisation commence ses activités militantes dès 1957, nous avons choisi ici de retenir l'année de sa reconnaissance comme association par le Ministère de l'Intérieur libanais.

¹⁰⁹² Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, op. cit., pp. 198-208.

encouragée par la politique d'*infitah* (ouverture) du parti frériste, le militantisme de son ancien secrétaire général, Fathi Yakan, en vue d'une pacification des relations entre les *ikhwan* (Frères musulmans) et le régime baathiste de Damas, le pousse à entretenir des relations « cordiales » avec le Hezbollah et les alliés du régime syrien. La reconfiguration politique libanaise consécutive à l'année 2005, qui consacre l'opposition entre le leadership sunnite et le Parti de Dieu, cristallise progressivement la rhétorique d'une grande partie des acteurs sunnites autour d'une opposition au parti chiite. La « ligne rouge »¹⁰⁹³ que représente le Hezbollah dans les discours officiels de l'establishment, mais également des islamistes libanais, se renforce davantage suite à la Guerre de trente-trois jours de juillet 2006. Cette date marque notamment la rupture entre le leadership de la Jamâ'a Islâmiyya et Fathi Yakan, ce dernier soutenant désormais officiellement la « résistance islamique » : « *Pardoxically, Fathi Yakan, in sharp contrast to his former Salafi colleagues, maintained his unequivocal support of Hezbollah. At the same time, his disputes with the leadership of the Islamic Association [NDLR : la Jamâ'a Islâmiyya] had already become irresolvable. In August 2006, he declared the establishment of a new Islamist organization under the name Jabhat al-'Amal al-Islami (Islamic Action Front)* »¹⁰⁹⁴. L'été 2006 coïncide donc avec le retrait de Yakan du parti, et sa transgression d'un des thèmes majeurs de la *da'wa* islamiste libanaise : la lutte contre le Hezbollah. Alors que la Jamâ'a intègre désormais le bloc du 14 mars au côté du Moustaqbal, le Front Islamique du Travail, fondé par Yakan, se positionne aux côtés des forces du 8 mars. Cette divergence contribue également à exclure symboliquement Yakan du système d'élites au sein de la communauté, tout en érodant sa prétention à parler pour elle, ainsi que la légitimité des critiques qu'il émet vis-à-vis de l'alignement Moustaqbal-Dar Al Fatwa. L'attitude de Mohammed Sammak, lorsque nous avons entrepris de l'interroger sur le parcours et les idées de Fathi Yakan (notamment sur la structuration du leadership religieux sunnite libanais), illustre assez explicitement le point de vue du clan Hariri et de ses proches :

« **Question** : *But I have read in an article I think, that in 2006, another member of the Jamâ'a Islâmiyya Fathi Yakan, proposed to build a marja'iyya on the shi'i example to sort of replace the structure of Dar al Fatwa...*

Mohammed Sammak : *Yes you know Fathi Yakan was out of the Jamâ'a Islâmiyya and he joined Hezbollah, so he was out of his community at that time you see. That was not serious.*

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 196.

Question : *Was he the only one to propose this?*

Mohammed Sammak : *Nobody took this under consideration. It was not serious. Even The Jamâ'a Islâmiyya, because he was against the Jamâ'a Islâmiyya, he was the founder of the Jamâ'a Islâmiyya but he left. The Jamâ'a Islâmiyya was not with him personally because he was with the Hezbollah »¹⁰⁹⁵*

L'alignement de Yakan sur le Hezbollah est invoqué par notre interlocuteur comme l'argument principal justifiant la non-prise en compte des observations de l'ancien secrétaire général de la Jamâ'a, et du manque de sérieux de celles-ci. Mais plus important est le lien implicite opéré par Sammak entre le départ de Yakan de la Jamâ'a et sa « *sortie de la communauté* » : « *he was out of the Jamâ'a Islâmiyya and he joined Hezbollah* » et « *he was out of his community* ». S'aligner sur le Hezbollah¹⁰⁹⁶, c'est rejeter la *da'wa* qui unit et structure la communauté derrière le leadership haririste, c'est donc rejeter la cause à laquelle la communauté est identifiée (selon les membres du 14 mars bien sûr), c'est donc s'exclure de la communauté, en franchissant ce Rubicon. La trajectoire de Fathi Yakan nous renseigne donc à la fois sur l'ambivalence de certains acteurs vis-à-vis de la *da'wa* dominante, mais également sur l'importance de certains éléments dans la construction de celle-ci et dans le processus de conservation du monopole haririste et, par extension, du condominium Moustaqbal-Dar Al Fatwa, sur la représentativité communautaire. Yakan représente en effet une partie des acteurs du champ islamiste sunnite libanais prônant une plus grande indépendance des instances religieuses par rapport aux leaderships politiques. C'est en ce sens que s'inscrivent ses propos sur l'élaboration d'une « *marja'iyya sunnite* » sur le modèle chiite, rapportés plus haut¹⁰⁹⁷, révélant ainsi l'image ternie attachée à Dar Al Fatwa depuis les années 1990, comme le souligne justement Victor Gervais : « *Le discours de Fathi Yakan témoigne du processus de fragmentation de « l'autorité sacrée » au sein de la communauté sunnite. Les institutions religieuses y apparaissent en effet fragilisées des suites de leur progressive sujétion au pouvoir politique. En témoigne notamment la perte de légitimité dont a souffert le mufti de la République Rachid Qabbani, après que le Premier ministre Rafic Hariri a transformé Dâr al-Fatwâ en « annexe du gouvernement libanais »* [NDLR : suite à la réforme du collège électoral du Mufti en 1996] »¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁵ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/15.

¹⁰⁹⁶ L'usage du verbe « *to join* » est certes erroné dans le cas de Fathi Yakan, mais révèle l'image que son positionnement renvoie à une partie des membres de « sa » communauté.

¹⁰⁹⁷ Cf Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 129.

La ligne politique de Yakan s'inscrit volontairement en rupture avec celle de son successeur à la tête de la Jamâ'a Islâmiyya, Cheikh Fayçal Mawlawi. Né également à Tripoli en 1941, et décédé en 2011, Mawlawi est également un des membres fondateurs de l'organisation qu'il dirige à partir de 1992, suite à la démission de Fathi Yakan, alors élu député. Diplômé de l'Université Libanaise (en droit), de l'Université de Damas (charia islamique), mais également titulaire d'un D.E.A. en droit de La Sorbonne, Mawlawi est également l'un des piliers de l'Union des Organisations Islamiques de France (U.O.I.F.) dans les années 1980, au cours desquelles il réside en France (de 1980 à 1985). Fayçal Mawlawi est donc à la tête de la Jamâ'a Islâmiyya à un moment crucial pour la formation mais également pour la communauté sunnite dans son ensemble. Nous avons souligné les dynamiques de restructuration des leaderships politiques et religieux internes à la communauté sunnite, sous l'impulsion du haririsme, dans les années 1990. Cette période coïncide donc avec la consolidation du monopole du Premier ministre sunnite sur la *za'âma* sunnite, la marginalisation relative de ses concurrents¹⁰⁹⁹, et la mise sous tutelle de l'instance de Dar al Fatwa. Mais les dynamiques à l'œuvre au sein de la Jamâ'a Islâmiyya reflètent la tension qui anime le champ islamiste libanais sur la question de la ligne politique à suivre, de l'orientation stratégique de l'organisation et des alliances à contracter ou non avec le leadership haririste. Au fur et à mesure des années 1990, l'implication et l'intégration de la Jamâ'a s'opèrent plus avant : en 1992 trois membres de l'organisation sont élus députés¹¹⁰⁰, inaugurant un tournant pragmatique, consécutivement à son changement de leadership. Ce tournant coïncide également avec la stratégie de monopolisation du leadership communautaire par Rafic Hariri. Désireux de rallier à lui le leadership de la Jamâ'a Islâmiyya, Ce dernier entend jouer sur son monopole dans le champ politique, pour se poser comme le *za'im* incontournable de la scène sunnite libanaise, unifiant les rangs de la communauté, et garant de l'identité communautaire. Dans cette optique, il est donc impératif de ne pas s'aliéner des acteurs perçus comme les garants d'une orthodoxie sunnite apte à rivaliser avec une *da'wa* chiite dynamique et rassembleuse. Dès lors, les rapports entre le leadership haririste et la Jamâ'a Islâmiyya s'articulent entre soutien dissimulé et simulacre d'opposition, comme le souligne Victor Gervais : « *En dépit de leur désaccord avec les orientations politiques et économiques de Hariri, les députés de la Jamâ'a ont fait preuve à son égard d'une certaine modération : ils s'abstiennent d'accorder leur confiance au premier gouvernement Hariri (octobre 1992) et la retirent au second (mai 1995) sans toutefois que leur opposition ne s'exprime avec véhémence. Celle-ci reste mitigée, tant dans la terminologie que dans la fréquence de son expression. [...]* Les députés islamistes s'avèrent avant tout soucieux de défendre les intérêts de

¹⁰⁹⁹ Au premier rangs desquels, les clans Salam, Karamé mais également Sélim El Hoss (qui sera néanmoins à la présidence du Conseil de 1998 à 2000).

¹¹⁰⁰ Fathi Yakan pour Tripoli comme nous l'avons déjà précisé, mais également, Asaad Harmouch pour le Akkar, et Zouheir El Obeidi pour Beyrouth.

leur électorat. Dès lors, les limites de leur opposition au gouvernement sont claires : elles s'arrêtent là où la légitimité du président du Conseil sunnite est en jeu. [...] À cela s'ajoutent les rumeurs persistantes, relayées par de hauts responsables du parti islamiste, selon lesquelles Hariri aurait accordé une aide financière significative à la Jamâ'a afin de s'assurer la « belle réponse » de la relation clientélaire [...]. Depuis lors, le secrétaire général de la Jamâ'a islâmiyya, le cheikh Faysal al-Mawlawi, a apporté un soutien sans faille au groupe politique du Premier ministre Hariri »¹¹⁰¹. La ligne politique de l'organisation frériste, semble donc revendiquer, en apparence, son indépendance par rapport au bloc haririste à travers la conduite d'une opposition modérée. Le « *trusting* » opéré par Hariri sur les leaderships à la fois politique et religieux sunnites mettent également la Jamâ'a dans un relatif inconfort : c'est en ce sens que vont les critiques de son secrétaire général Fayçal Mawlawi suite à la réforme de 1996, concernant le mode d'élection du Mufti de la République¹¹⁰². Toutefois, le pragmatisme politique auquel s'astreint le mouvement frériste, ainsi que la volonté partagée de rassembler la communauté autour d'un leadership unifié, viennent éroder l'opposition symbolique entre les deux formations politiques. Ces facteurs ont assurément conditionné les initiatives du Premier ministre sunnite, soutenues par le régime saoudien, visant à un rapprochement avec les acteurs salafistes du nord du pays¹¹⁰³. Le tournant des années 2004-2006 nous permet enfin de lire plus clairement la revendication progressive de cette relation entre le leadership sunnite beyrouthin et les *outsiders* tripolitains ou sidoniens. L'entrée du Courant du Futur dans l'opposition à partir de 2004, l'assassinat du Premier ministre sunnite et les mobilisations qui s'ensuivent, ainsi que les victoires symboliques du Hezbollah en 2000 (retrait israélien du sud du pays) et 2006 (lors de la Guerre de trente-trois jours), contribuent à faire de cette alliance une nécessité. 2006 correspond, comme nous l'avons dit, au moment de rupture entre la ligne de Fathi Yakan (qui soutient la « résistance islamique » contre Israël) et celle de Mawlawi et du leadership de la Jamâ'a qui décident alors d'intégrer pleinement le bloc du 14 mars, étant désormais coopté dans l'appareil d'État¹¹⁰⁴. Le terrain d'entente entre le Moustaqbal et la Jamâ'a se construit donc contre le Hezbollah et le régime de Damas, le positionnement est désormais clair et commun, et les membres de la Jamâ'a deviennent dès lors fréquentables. Quelques exemples, certes relativement triviaux, mais néanmoins symboliques viennent attester de cette cooptation. Le premier nous est apparu lors de notre premier entretien avec Mohammed Sammak, lorsque nous

¹¹⁰¹ Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 121-122.

¹¹⁰² Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », in *Mediterranean Politics*, op. cit..

¹¹⁰³ Robert Rabil note notamment le rôle d'Achraf Rifi ou encore d'Ahmad Fatfât, deux leaders politiques du nord, dans la conduite de ces initiatives. Cf Robert G. RABIL, *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, op. cit., p. 200.

¹¹⁰⁴ Les élections législatives de 2009 ne verront toutefois qu'un député de la Jamâ'a être élu, Imad El Hout.

avons abordé la question de l'opposition passée de Cheikh Fayçal Mawlawi au projet de réforme de Dar al Fatwa par Rafic Hariri :

« **Question** : *And was this reform criticised inside the community?*

Mohammed Sammak : *No at that time it was very well welcomed, everybody was happy about it, because we were able to elect the mufti by our own without the influence of the Syrians.*

Question : *Because I have also read that the Secretary of the Jama'a Islamiyya, Faysal Mawlawi, criticised this reform and said it was a way for Rafic Hariri to control the election of the mufti...*

Mohammed Sammak : *No, no, no, late Faysal Mawlawi was a very close friend of mine, and there was a bridge between him and Rafic Hariri. They were very close and he cooperated with him and he very well appreciated it... Certainly he didn't like the man to be honest with you, the mufti who was elected. He didn't like the mufti who was elected [NDLR Rachid Qabbani], not personally, but he didn't find him qualified enough. He wasn't against the process of electing but he was not happy with the person who was elected »¹¹⁰⁵*

Il est clairement attesté, par diverses sources (déclarations médiatiques, mais également propos rapportés par plusieurs chercheurs), que le leadership de la Jamâ'a Islâmiyya, et au premier chef Mawlawi, se sont opposés à cette mise sous tutelle de Dar al Fatwa par le Premier ministre et l'ont critiquée en termes parfois durs. Mais à l'aune des nouveaux rapports entre ces deux leaderships autrefois en désaccord sur certains sujets, l'histoire semble être en partie réécrite. De plus, les liens personnels entre Cheikh Mawlawi et Mohammed Sammak constituent une autre illustration des rapports interpersonnels forts que les deux formations peuvent entretenir par acteurs interposés. Notons ensuite que, au cours du même entretien, Mawlawi et Yakan ne font pas l'objet de la même désignation par Mohammed Sammak dans son discours : tous deux décédés (Yakan en 2009, Mawlawi en 2011), seul Mawlawi bénéficie de l'adjectif « *feu* »¹¹⁰⁶, témoignant de la déférence de notre interlocuteur envers l'ancien secrétaire général de la Jamâ'a¹¹⁰⁷. Yakan en revanche n'y aura pas droit, anecdote triviale certes, mais néanmoins révélatrice. Enfin, notre prise de contact avec

¹¹⁰⁵ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 25/11/14.

¹¹⁰⁶ « *Late* » dans le texte, utilisé, ici, presque comme un titre honorifique.

¹¹⁰⁷ Les liens d'amitié entre les deux hommes participent évidemment également de cette déférence.

Imad El Hout, seul député de la Jamâ'a élu en 2016, s'est faite par l'intermédiaire de Nadim Gemayel, membre des Kataëb et député d'Achrafieh, ce qui témoigne ainsi également du caractère « fréquentable » de l'organisation. Ces anecdotes traduisent néanmoins « sur le terrain » la réalité des liens à la fois politiques et interpersonnels, parfois rendus discrets à défaut d'être tus, entre l'establishment politique et les (anciens) *outsiders*. La trajectoire de la Jamâ'a Islâmiyya et de son deuxième secrétaire général Cheikh Fayçal Mawlawi, dans leurs relations avec le leadership haririste, constituent une illustration très parlante d'un processus de cooptation des *outsiders* au sein d'un appareil d'État, ce qui réduit mathématiquement leur concurrence, et donc leur « nocivité », par le biais d'un système d'alliance.

La troisième et dernière trajectoire que nous évoquerons rapidement a pour objectif de mettre en exergue le poids du rapport à la radicalité et à la violence, ainsi que le rejet du statu quo politico-sociétal au Liban, dans les processus de délégitimation d'*outsiders* par les systèmes d'élites. Le cas de Cheikh Ahmad Al Assir, prédicateur sidonien né en 1968, illustre assez explicitement les conséquences qu'un franchissement des « lignes rouges » de ce statu quo implique. Figure influente et assez récente dans le champ islamiste libanais, jusqu'à son arrestation en août 2015 et sa condamnation à mort en 2017, Ahmad Al Assir émerge en tant qu'acteur charismatique à l'occasion de l'été 2011. Issu d'une famille assez peu pratiquante¹¹⁰⁸, Al Assir ne bénéficie pas non plus d'une formation poussée en droit islamique, puisqu'il n'achève pas son cursus en jurisprudence islamique comparée à l'Université islamique de Dar al Fatwa. Son engagement politique débute toutefois aux côtés de la Jamâ'a Islâmiyya en 1985 alors que Saïda est envahie par Tsahal. Son activisme se poursuit à l'issue du conflit, et il prend la direction de la mosquée Bilal Ben Rabah, située à 'Abra dans la banlieue est de Saïda, en 1996. La violence de ses prêches, notamment vis-à-vis du Hezbollah et des acteurs alliés de l'Iran, achève de l'isoler des mouvements politiques et religieux intégrés à l'État, alors qu'il embrasse les thèses salafistes. Néanmoins, la figure d'Al Assir demeure relativement inconnue du grand public, y compris au Liban, jusqu'en 2011. Le déclenchement du conflit syrien, et surtout l'implication armée du Hezbollah aux côtés des forces du régime, donnent au prédicateur l'opportunité d'un positionnement fort, visible, et virulent. La radicalisation du discours d'Al Assir contraste donc avec les prises de parole des autres leaderships politique et religieux sunnites. En décembre 2011, une vidéo d'un de ses prêches est diffusée, dans lequel il fustige Mohammed Yazbak, haut dignitaire hezbollahi, en appelant sur lui la « *malédiction de*

¹¹⁰⁸ Romain CAILLET, « Le phénomène Ahmad al-Asîr : un nouveau visage du salafisme au Liban ? », in *Les Carnets de l'Ifpo, La recherche en train de se faire à L'Institut français du Proche-Orient*, disponible sur internet : <https://ifpo.hypotheses.org/3240>, consulté le 11/04/18.

Dieu », s'attaquant, en miroir, au chiisme libanais dans son ensemble, appuyé par l'Iran¹¹⁰⁹. La violence de cette diatribe et son caractère confessionnalisé entraînent une condamnation par les principales factions du bloc du 8 mars, accusant le cheikh d'attiser la haine confessionnelle. Un mois plus tard, en janvier 2012, c'est au sujet des armes du Hezbollah qu'Al Assir consacre une conférence, ainsi que plusieurs manifestations ayant pour objectif de souder la communauté derrière une lutte commune, loin de la passivité de la *za'âma* du Moustaqbal¹¹¹⁰. Bien que des soupçons de collusion entre Al Assir et le clan haririste soient régulièrement évoqués, du fait de leur convergence d'intérêts sur la question des armes du Hezbollah, le Courant du Futur réfute une quelconque alliance avec le prédicateur salafiste, alors que ce dernier clame haut et fort son indépendance, nécessaire à la construction de son statut d'*outsider*. Alors que les altercations armées entre les partisans du cheikh et ceux du Hezbollah se multiplient dans la capitale du sud¹¹¹¹, la radicalisation d'Al Assir culmine alors en juin 2013, lorsque ses partisans prennent d'assaut un barrage de l'armée à 'Abra. La riposte de l'armée ne se fait pas attendre, et le secteur de la mosquée Bilal Ben Rabah est encerclé. Ahmad Al Assir, qui accuse alors les partisans du Hezbollah d'épauler l'armée, réussit à s'enfuir. Le bilan des affrontements est de douze tués pour l'armée libanaise et une dizaine pour les partisans d'Al Assir. La ligne rouge de la légalité étant franchie, la peine de mort est requise contre le cheikh et cinquante-six de ses partisans¹¹¹². Se plaçant désormais hors de cette légalité, attaquant les structures de l'État, Ahmad Al Assir condamne désormais non seulement le Hezbollah mais également ses « complices » : l'armée libanaise mais aussi les *ulémas* et politiciens sunnites, en exhortant ces derniers à « *dire la vérité sur les crimes commis par le Hezbollah contre nous* [NDLR : la communauté sunnite], *que ce soit directement ou à travers ses outils, notamment l'armée libanaise* »¹¹¹³. En critiquant le statu quo, le dialogue national, les instances étatiques « complices » du parti chiite, mais également les leaders politiques et religieux de sa communauté pour leur passivité et leur indulgence, le tout au moyen d'une rhétorique radicale et profondément clivante et confessionnalisée, à contrepied des discours *mainstream* nationalistes, Al Assir est donc un exemple typique d'*outsider* désavoué par l'establishment, correspondant au

¹¹⁰⁹ Cette vidéo ayant été supprimée d'internet, nous n'avons pas réussi à y avoir accès, et tenons donc ce témoignage de sources secondaires. Cf à ce propos Romain CAILLET, « Le phénomène Ahmad al-Asîr : un nouveau visage du salafisme au Liban ? », in *Les Carnets de l'Ifpo*, *op. cit.*.

¹¹¹⁰ Cf « La chute d'Ahmad al-Assir, hors-la-loi le plus recherché du Liban », *France 24*, 17 août 2015, disponible sur internet : <http://www.france24.com/fr/20150817-liban-ahmad-al-assir-salafiste-recherche-arrete-hezbollah-syrie-radical-armee>, consulté le 11/04/18.

¹¹¹¹ « Ahmad al-Assir, le salafiste qui veut en découdre avec le Hezbollah », *France 24*, 14 novembre 2012, disponible sur internet : <http://www.france24.com/fr/20121113-liban-ahmad-al-assir-imam-salafiste-sunnite-hezbollah-chiite-nasrallah-saida-syrie>, consulté le 11/04/18.

¹¹¹² « Abra : la peine de mort requise contre Ahmad el-Assir et Fadel Chaker », *L'Orient-Le Jour*, 1^{er} mars 2014, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/856823/abra-la-peine-de-mort-requise-contre-ahmad-el-assir-et-fadel-chaker.html>, consulté le 11/04/18.

¹¹¹³ Cité in « Abra : la peine de mort requise contre Ahmad el-Assir et Fadel Chaker », *L'Orient-Le Jour*, 1^{er} mars 2014, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/856823/abra-la-peine-de-mort-requise-contre-ahmad-el-assir-et-fadel-chaker.html>, consulté le 11/04/18.

profil du « prophète » bourdieusien, concurrençant cet establishment en proposant de se substituer à lui, de remplir son rôle. Son arrestation en août 2015 confirme notamment ce statut d'*outsider* désavoué jusqu'au leadership de sa propre communauté, qui se voit contraint de nier son appartenance à cette dernière en l'excluant du champ¹¹¹⁴.

Les trajectoires individuelles de ces trois *outsiders* aux parcours différents (ayant toutefois comme point d'ancrage commun initial la Jamâ'a Islâmiyya), entre distanciation, exclusion et cooptation au sein des establishments religieux et politiques, illustrent assez explicitement les zones troubles au sein desquelles évoluent les relations entre ces concurrents et les élites communautaires, politiques comme religieuses. Alors que l'intégration de la Jamâ'a Islâmiyya au sein du jeu politique consensuel explique la reconnaissance relative dont fait l'objet Fayçal Mawlawi qui, dans son activité de concurrence, respecte néanmoins les règles du jeu positionnel valorisées par l'establishment, le positionnement de Fathi Yakan met en exergue l'importance de la rhétorique anti-Hezbollah au sein de la *da'wa* construite par la *'asabiyya* haririste et ayant pour but le rassemblement communautaire autour du leadership du Moustaqbal. S'aligner sur le Hezbollah, ou tout du moins cautionner certaines de ces actions, constitue déjà une ligne rouge entraînant une exclusion du système d'élites au sein duquel les leaderships politico-religieux sunnites libanais évoluent depuis 2004. Néanmoins, lorsque cette *da'wa* est portée par une rhétorique radicale et l'entreprise d'actions violentes, au moyen d'une fragmentation symbolique issue d'un discours confessionnalisé à l'extrême, une autre ligne de fracture apparaît, et l'exclusion est immédiate. C'est observable pour le cas d'Ahmad Al Assir. Il est donc assez révélateur de constater une hiérarchisation relative de ces lignes rouges : la *da'wa* haririste elle-même peut faire l'objet de compromission, voire être sacrifiée, sur l'autel du statu quo, et de l'équilibre intercommunautaire au Liban. La préservation de ce statu quo demeure, en définitive, la condition ultime d'une intégration à ce système d'élite, et donc pour rester dans le champ des élites communautaires. Si les positionnements évoluent au sein du système, et impliquent certes des dynamiques d'inclusion/exclusion, la remise en cause de ce système (*i.e.* de ce statu quo du consensus) entraîne irrémédiablement une exclusion du champ et un désaveu par les acteurs dominants. Il convient dès lors de s'interroger sur la complexité des attitudes et les réponses des pôles de leadership politique et religieux face à cette concurrence des *outsiders*.

¹¹¹⁴ Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15 ; Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15 ; Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

b) Gérer la contestation par l'euphémisation : dissimuler la dissidence pour la délégitimer

Nos lecteurs auront noté un « tropisme sunnite » dans l'étude de cas à laquelle nous venons de procéder. Force est de constater une prolifération plus importante d'*outsiders* dans le champ religieux sunnite que dans le champ chrétien maronite. Dès lors, comment expliquer ce déséquilibre entre les deux communautés ? Comment lire la quasi-absence d'*outsiders* dans le champ religieux chrétien maronite, comparée à leurs homologues sunnites ? Notons tout d'abord que le champ religieux chrétien a connu, nous l'avons vu, un moment d'atomisation et de concurrence d'une partie de ses acteurs vis-à-vis des leaderships institutionnalisés, pendant la période des conflits civils. Cette concurrence ne s'apparente pas à celles que nous venons d'explicitier, ni dans ses facteurs, ni dans ses dynamiques, puisqu'il s'agit ici d'une rivalité interne aux leaderships religieux entre deux catégories d'acteurs : l'establishment séculier et les ordres monastiques. Alors que le premier domine le champ et « gouverne » symboliquement la communauté, les seconds, plus proches de la « base », du « terrain », n'ont théoriquement pas accès aux fonctions de direction de cette communauté. Le Patriarcat, nous l'avons vu, a donc opté pour une attitude de neutralité au long des quinze années de guerres civiles (nonobstant l'activisme des trois dernières années, sous le mandat du Patriarche Sfeir), en privilégiant toujours une négociation politique au sein d'arènes traditionnelles¹¹¹⁵ pourtant désertées. Les ordres monastiques ont, quant à eux, adopté une stratégie de soutien et d'encadrement de la base, en partie motivée par ce qui est vécu et présenté comme un impératif de survie¹¹¹⁶. À travers leurs actions concurrentes et leurs positionnements contradictoires avec ceux de la hiérarchie patriarcale, les ordres religieux se proposent, implicitement de se substituer à l'autorité de Bkerké afin de prendre en main la défense de leur communauté menacée. Si la dynamique concurrentielle, et la volonté de se substituer à la hiérarchie dominante par la proposition d'une nouvelle cause, tout en respectant les règles du jeu du champ, peuvent laisser supposer que la figure du moine maronite libanais pendant la guerre civile se rapprocherait de celle du prophète bourdieusien, plusieurs éléments viennent contredire une telle supposition. Tout d'abord, la dimension relativement individuelle tient une place importante dans la construction de la figure prophétique selon Bourdieu. Or, les ordres monastiques, et au premier rang desquels l'O.L.M., bien que très hiérarchisés, avancent ici en tant que corps de prêtres, et non en tant que groupe rassemblé autour d'un leader charismatique¹¹¹⁷. De plus, les ordres ne sont pas non plus

¹¹¹⁵ Parlement et « paraparlements », cf supra : Première Partie, I, section 2.

¹¹¹⁶ Le discours de l'O.L.M., présenté par le supérieur Charbel Kassis et son successeur le Père Boulos Naaman, traduit explicitement ce positionnement, cf Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op. cit..

¹¹¹⁷ Bien que des personnalités comme Kassis ou Naaman aient bien sûr joué dans le travail de mobilisation et de conduite de l'investissement des ordres – ici de l'O.L.M. – dans le conflit.

exclus de la hiérarchie religieuse, puisqu'ils en font partie, étant cooptés au sein de la structure communautaire. Il s'agit donc ici davantage d'une atomisation du champ religieux, que d'une concurrence entre deux types d'acteurs, l'un souhaitant supplanter l'autre.

Force est toutefois de constater que ce type de concurrence est la seule réellement observable dans le champ religieux maronite. Comment alors expliquer la prolifération d'*outsiders* dans le champ religieux sunnite, et sa quasi-absence dans le champ religieux maronite ? Si la structure pyramidale et très cooptante de la hiérarchie religieuse maronite semble prévenir toute dissidence, la réponse serait peut-être davantage à chercher du côté du rapport à la minorité, qui conduirait les acteurs communautaires à opter généralement pour un rassemblement autour des structures institutionnalisées, la division étant perçue comme un facteur nuisible à la place centrale occupée par la communauté dans le paysage politique libanais. La période des guerres civiles serait donc un épiphénomène dans l'histoire communautaire maronite libanaise, une conjoncture fluide ayant entraîné une reconfiguration ponctuelle des rapports de force au sein du champ religieux chrétien. La présence de leaderships forts, y compris dans le champ religieux, joue également le rôle de « garde-fou » entravant l'émergence de concurrents susceptibles de défier l'autorité patriarcale. Il en va tout autrement pour la communauté sunnite. Cette dernière, nous l'avons vu, se caractérise par l'absence d'un leadership politique unifié, exception faite du (long) interlude haririste de 1992 à 2005, ayant permis au clan de feu l'ancien Premier ministre de capitaliser sur une situation de monopole. Nous avons également évoqué les difficultés de son héritier, Saad, à maintenir cette rente symbolique face à ses concurrents¹¹¹⁸. Nonobstant ce « moment Hariri », les années précédant les guerres civiles voient se concurrencer différents pôles de leaderships, reposant sur divers systèmes clientélares¹¹¹⁹ (les Salam, les Beyhum, les Solh, mais également les Karamé tripolitains). De plus, l'alignement de Dar al Fatwa sur la *za'âma* notabiliaire, renforcée depuis la réforme de 1996¹¹²⁰, et que certains lisent comme une soumission de l'instance religieuse sunnite au pouvoir politique, contribue également à entraver l'émergence d'un leadership religieux perçu comme fort. La tentative « d'émancipation » du Mufti Qabbani, par rapport au Moustaqbal et à ses alliés, n'a eu que bien peu d'effet sur la perception d'une dépendance de Dar al Fatwa par rapport au clan Hariri. Pire, elle semble au contraire avoir contribué à éroder la légitimité de la fonction de Mufti, et à le présenter comme un acteur politique « ordinaire », s'essayant aux stratégies d'alliances et victime

¹¹¹⁸ Pour une analyse plus complète des difficultés du clan Hariri et du Courant du Futur dans les années consécutives à l'assassinat de Rafic Hariri, cf Victor GERVAIS, « L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 107-136.

¹¹¹⁹ Cf Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, op. cit..

¹¹²⁰ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

de polémiques. L'émergence des répertoires d'action islamistes et les succès d'organisations comme Al Qaeda, Jabhat al Nosra, ou encore l'État islamique, a également contribué à renforcer l'éclatement d'une communauté dont les élites cherchent une stratégie d'action, et tentent de construire une *da'wa* apte à mobiliser les acteurs communautaires en les unifiant. L'autorité du Mufti demeure néanmoins sauvegardée par son rôle de gardien de l'ordre confessionnalisé libanais, aux côtés de ses homologues chrétiens et musulmans. Les raisons de l'émergence des *outsiders* varient donc selon les communautés¹¹²¹, mais nous entendons surtout ici nous concentrer sur les stratégies, les attitudes et les actions des élites institutionnalisées face à l'émergence de ces concurrences, à la fois hors des structures, et à l'intérieur de celles-ci.

L'attitude et la stratégie adoptées par les leaderships religieux ne sont, bien entendu, pas les mêmes selon l'identité du concurrent, selon qu'il s'agisse d'un *outsider* ou d'un acteur religieux, voire d'un membre du corps clérical. Concernant les *outsiders*, l'exemple sunnite traduit bien la tension sous-jacente à l'attitude des élites religieuses quant à la stratégie à adopter. Les relations ambivalentes entre le leadership politico-religieux beyrouthin et les membres de la Jamâ'a Islâmiyya témoignent de cette tension, entre volonté de maîtriser les acteurs communautaires dans leur ensemble, et refus d'intégrer ces concurrents dans le jeu politique local. Dès lors, deux arènes encadrent les relations entre ces deux types d'acteurs. En coulisse, l'attitude est conditionnée par l'auditoire, et par extension le capital symbolique, dont bénéficient les *outsiders* au sein de la communauté. Il est, bien évidemment, plus aisé de contrôler et, le cas échéant, de désavouer un acteur peu influent qu'un leader mobilisant les foules. Dans le second cas, force est de constater que la hiérarchie communautaire, politique comme religieuse, tente malgré tout de contenir la contestation par une stratégie de maîtrise voire de cooptation. Celle-ci peut ne prendre aucune forme concrète et identifiable, mais les relations interpersonnelles, le dialogue constant avec ces acteurs, voire leur financement, sont autant de tentatives de maîtrise de leur indépendance et d'endiguement de leur influence. C'est à nouveau l'exemple d'Ahmad Al Assir qui nous permet ici d'illustrer cela. Il est en effet assez révélateur de constater que ce dernier a construit et consolidé sa clientèle, son auditoire, dans une ville pourtant acquise au haririsme, Saïda. Comment un *outsider* avec une trajectoire certes courte¹¹²² mais néanmoins fulgurante, peut-il avoir un tel poids, et une telle place dans les débats communautaires, sans bénéficier de l'ambivalence des leaderships hariristes et, par extension, de Dar Al Fatwa ? Les débats entourant le soutien financier présumé des gouvernements du Golfe à Al Assir, ainsi que la couverture médiatique qui lui est accordée par les

¹¹²¹ Nous pouvons, à l'inverse, souligner l'homogénéité des leaderships religieux et politiques chiites, si ce n'est lors de la construction de stratégies d'alliances politiques ponctuelles, rassemblés autour d'une *da'wa* à la fois sociale (héritée du militantisme sadriste) et géopolitique (autour d'une résistance à Israël, ou d'un affrontement avec un sunnisme saoudo-centré).

¹¹²² Son influence s'accroît surtout de fin 2012 à 2015, rappelons-le.

médias libanais en 2012-2013, amènent certains observateurs et acteurs politiques à supposer une instrumentalisation de ce « phénomène Al Assir »¹¹²³. Ainsi, la venue de l'imam radical dans le talk-show *Kalam En Nas*, animé par Marcel Ghanem sur la chaîne L.B.C.I.¹¹²⁴, début 2013, a suscité quelques levées de bouclier sur la nécessité de donner une tribune à un acteur radical, connu pour son sectarisme. Les rivaux politiques n'hésitent pas non plus à s'accuser les uns les autres de couvrir les déclarations d'Al Assir dans un but d'instrumentalisation¹¹²⁵. Désireux de ne pas s'aliéner une partie de la population communautaire, tout en respectant l'alignement implicite avec les leaderships hariristes, Dar al Fatwa s'abstient, en général, de descendre dans l'arène pour prendre position face aux *outsiders*. La dénonciation se fait symboliquement sur le plan des discours, dès lors que l'équilibre ou la paix civile sont précarisés, mais aucune action concrète n'est entreprise, faute de moyens financiers, soutient Mohammed Sammak :

« Mohammed Sammak : The point is not that Dar al Fatwa should raise its voice against extremists, the point is how to stop extremism within Islam. And how to protect open-minded and moderate Muslims like the Mufti himself. He has been criticised by these extremists himself, several times in the mosques. So the challenge is to clean the house from the inside.

***Question :** And does Dar al Fatwa has like a plan of action ?*

Mohammed Sammak : They are working that is exactly what Dar al Fatwa is doing, but it needs some finance in order to launch it. Finances that are not available so far
»¹¹²⁶

La ligne rouge est toutefois franchie, dès lors que les *outsiders* s'attaquent au statu quo étatique, à ses symboles, et aux acteurs incarnant et sauvegardant ce système politique. C'est notamment le cas lors des événements opposant les partisans d'Al Assir aux forces armées libanaises en juin

¹¹²³ Cf « Breaking down Ahmad al-Assir : the man behind the beard », *Al Arabiya*, 25 juin 2013, disponible sur internet : <https://english.alarabiya.net/en/perspective/profiles/2013/06/25/Breaking-down-Ahmad-al-Assir-the-man-behind-the-beard.html>, consulté le 26/04/18.

¹¹²⁴ Fondée en 1985 par les membres des F.L., la Lebanese Broadcasting Corporation (L.B.C.), devient en 1992, L.B.C.I. (Lebanese Broadcasting Corporation International). Elle demeure aujourd'hui proche des milieux du 14 mars.

¹¹²⁵ Hazem Al Amine, journaliste d'*Al Hayat* proche du 14 mars, accuse notamment O.T.V., chaîne propriété du CP.L. aouniste, de couvrir les activités radicales du cheikh afin de brandir l'épouvantail du sunnisme radical, justifiant ainsi ses activités politiques et, par extension, son alliance avec le Hezbollah. Cité in « Breaking down Ahmad al-Assir : the man behind the beard », *Al Arabiya*, 25 juin 2013, disponible sur internet : <https://english.alarabiya.net/en/perspective/profiles/2013/06/25/Breaking-down-Ahmad-al-Assir-the-man-behind-the-beard.html>, consulté le 26/04/18.

¹¹²⁶ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

2013. Symbole d'une unité nationale recherchée, la défense dont l'armée fait l'objet de la part de l'ensemble des acteurs politiques et religieux libanais au cours des trente dernières années témoigne également de la fragilité de cette unité. Alors qu'Al Assir entre dans l'illégalité et rassemble contre lui un consensus officiel, le Mufti Qabbani réagit également contre l'agression dont l'armée fut victime¹¹²⁷. Ainsi, dès lors que la cooptation de ces *outsiders* devient impossible, et que l'opposition discursive éclate au grand jour, et est amenée sur l'arène publique, l'opposition s'exprime, et l'*outsider* est désavoué. Le discours s'oriente vers une condamnation explicite de l'action « anti-système », en général présentée comme allant à l'encontre de l'équilibre communautaire libanais, du respect du multiconfessionnalisme et de l'identité nationale en générale, et la plupart du temps adressé implicitement aux homologues des autres confessions¹¹²⁸. Il est enfin assez révélateur de constater que les stratégies de défense des hiérarchies institutionnalisées, en particulier dans le cas sunnite, sont surtout l'apanage des leaderships politiques sur lesquels elles sont alignées. L'exemple des déclarations de Fouad Siniora, que nous venons d'explicitier en notes infrapaginales, illustre à nouveau ce particularisme, et montre la priorité accordée, en situation de concurrence et de tension, à la préservation du système d'élites par la défense de la légitimité des acteurs contestés ou concurrencés.

Il en va tout autrement pour les dynamiques de concurrence au sein des hiérarchies religieuses. L'impératif de maintien du statu quo rend l'élaboration de stratégies beaucoup plus délicates dès lors que la dissidence, ou, a minima, la concurrence, se fait jour au sein de l'establishment. Deux exemples nous permettent ici de décrire un tant soit peu les stratégies de gestion de la dissidence au sein des hiérarchies religieuses. Nous avons déjà évoqué la différence d'attitude entre deux pôles du corps religieux maronite durant la période des guerres civiles, et plus spécifiquement pendant la Guerre de Deux ans (1975-1976) : à la neutralité passive de l'ensemble du clergé séculier, rassemblé autour du patriarcat, et tentant de réactiver et d'exploiter les canaux traditionnels de la négociation politique, répond l'implication directe du clergé régulier dans le conflit, et plus

¹¹²⁷ Cf « Lebanese army storms cleric's headquarters », *Al Jazeera*, 24 juin 2013, disponible sur internet : <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/06/2013624161613545710.html>, consulté le 26/04/18.

¹¹²⁸ Un tel exemple est notamment visible avec les déclarations de l'ancien Premier ministre Fouad Siniora en août 2014, alors que l'État Islamique est au sommet de son influence, et que la polémique enfle autour de l'implication armée du Hezbollah auprès des forces syriennes loyalistes. Lors d'un discours prononcé dans le cadre de la Rencontre interchrétienne de Saydet El Jabal (Notre-Dame de la Montagne), formation proche du 14 mars et menée par Samir Frangié et Faris Souaid, Siniora n'hésite pas à souligner sa proximité avec ses homologues chrétiens, rhétorique lui permettant à la fois de rejeter les acteurs les plus radicaux de sa communauté, mais également le rival chiite, tout en encensant le multiconfessionnalisme et la « convivialité libanaise » par un discours et un vocabulaire valorisés par les élites politiques et religieuses institutionnalisées. Cf « Siniora aux chrétiens : Vous êtes plus proches de moi que la wilayat el-fakih et le califat de Mossoul », *L'Orient-Le Jour*, 31 août 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/883607/siniora-aux-chretiens-vous-etes-plus-proches-de-moi-que-la-wilayat-el-fakih-et-le-califat-de-mossoul.html>, consulté le 26/04/18.

particulièrement de l'O.L.M.¹¹²⁹. Bien que l'unité soit de mise et présentée comme telle dans les discours d'acteurs, force est de constater la gêne provoquée par la concurrence de ces deux lignes politiques divergentes. Le Père Boulos Naaman, dont nous avons déjà cité les mémoires, se fait ainsi le porte-parole de cette déception des ordres monastiques face à ce qui est présenté comme une incapacité à défendre, arme au poing, les intérêts de la communauté, incapacité souvent imputée au nouveau Patriarche d'alors, Monseigneur Khoreiche : *« Je coordonnais, avec le groupe de jeunes qui constituaient les cadres de notre mouvement, une vaste campagne dans les milieux ecclésiastiques et non ecclésiastiques pour appuyer l'élection [à la succession de Monseigneur Meouchy] de Mgr Joseph Khoury, évêque de Tyr et des Terres saintes. Nous étions sûrs que les jours difficiles qui s'annonçaient très prochains allaient exiger un patriarche fort, incarnant l'esprit maronite engagé, capable de s'opposer aux plans et aux dangers qui menaçaient le Liban [...]. Je crois savoir que notre patriarche actuel, Mar Nasrallah Boutros Sfeir, faisait partie du clan des opposants à l'élection de Mgr Khoury. L'élection de l'évêque Antonios Khoreich nous donna un sentiment de déconfiture parce que nous considérions que, bien que jouissant de nombreuses qualités ecclésiastiques et culturelles, il n'avait aucune des qualités de commandement requises. De plus, il avait une sympathie inacceptable pour la cause palestinienne, probablement du fait de sa jeunesse passée à Haïfa en Palestine »*¹¹³⁰. Le témoignage du Père Naaman est suffisamment explicite, et ses fonctions au sein de l'O.L.M. suffisamment importantes (il sera supérieur de l'O.L.M. en 1980, succédant au Père Charbel Kassis), pour nous permettre d'affirmer qu'il reflète une opinion assez généralement répandue au sein de l'Ordre. Cette implication des ordres monastiques est évoquée très vaguement et avec une certaine gêne dès lors que nous abordons sa question auprès des acteurs de terrain. Le Père Karam Rizk évoque ainsi de manière très prudente la période de la guerre civile en insistant bien sur la logique animant l'implication de l'O.L.M. dans le conflit :

*« **Question :** Voit-on parfois des divergences au sein de la communauté maronite et plus spécifiquement au sein du clergé maronite ?*

***Père Karam Rizk :** Les divergences sont rares...*

***Question :** Et pendant la guerre ? J'ai lu qu'il y avait eu des divergences entre les ordres maronites et Bkerké...*

¹¹²⁹ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

¹¹³⁰ Antoine SAAD, *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, op. cit., pp. 57-58.

Père Karam Rizk : *Oui, mais ce n'était pas un positionnement contre Bkerké. On a assisté à ça parce que les ordres avaient des positions tranchées parce que Bkerké non. Sur les positionnements, vous avez la Revue Al Ra'ia, une partie est en français et vous avez les communiqués de Bkerké. Elle sort au diocèse de Beyrouth. En français vous les avez à la documentation catholique à Paris.*

Question : *Comment sont gérées ces divergences au sein de la communauté ?*

Père Karam Rizk : *C'était pendant une période très courte, puis Monseigneur Khoreiche a démissionné. Le problème, ça a été les réfugiés palestiniens puis la présence syrienne. Si vous voulez une source d'informations sur le patriarcat de Sfeir je vous conseille le livre écrit par Antoine Saad »¹¹³¹*

Le Père Karam souligne ici l'absence de conflit ouvert entre le leadership patriarcal et le leadership monastique, afin de spécifier la légalité et le respect de l'intégrité communautaire des ordres monastiques. La dissidence est donc naturellement, *a posteriori*, euphémisée. Le discours est davantage explicite du côté du clergé séculier, en raison de la « victoire symbolique » qui lui fut accordée à l'issue des quinze années de conflits. L'implication des ordres est parfois perçue comme une dissidence qui a affaibli la communauté en la divisant, quand elle n'est pas tacitement critiquée comme un défi à l'adresse du patriarcat. L'implication de Bkerké dans la fin du conflit, à travers l'appui du Patriarche Sfeir à la signature des Accords de Taëf, ainsi que le prestige découlant de l'activité diplomatique du prélat au cours des années 2000-2005, ont contribué à faire du clergé séculier le vainqueur tacite de cette tension larvée avec les ordres, et en particulier l'O.L.M.. La parole est alors plus déliée du côté des prêtres, comme en témoigne la narration du Père Richard Abi Saleh :

« En pleine guerre libanaise, il y a eu carrément deux lignes de démarcation, entre le discours de l'Église signifié par le Patriarche et les ordres monastiques, essentiellement l'Ordre Libanais de Kaslik. Il y a vraiment eu deux discours pour deux projets différents : un projet qui défendait davantage l'alliance un peu avec Israël pour etc... Donc l'ouverture vers ce côté-là des voisins ; et un discours qui était davantage libano-libanais pour la neutralité positive, dont je vous ai donné le background. Le dernier, c'était Bkerké. Oui, il y a eu carrément deux vitesses, deux discours. Après 1990 et Taëf, quand la guerre est finie on est rentré soi-disant dans la normalisation politique, on a

¹¹³¹ Entretien avec le Père Karam Rizk, réalisé à Kaslik, le 12/04/16.

continué sous le joug syrien jusqu'en 2004 etc... Là on a vu davantage les ordres monastiques se ranger derrière le discours du patriarcat. Il n'y a plus eu, je crois, de différences, on avait fait la lecture critique de part et d'autre, on a vu qu'il fallait bien quand même davantage accorder les voix. Et depuis 1990, on n'a plus eu ça »¹¹³²

La scission symbolique entre les deux pôles est ici clairement évoquée et décrite comme telle. De même, la phrase « *on a vu davantage les ordres monastiques se ranger derrière le discours du patriarcat* » illustre parfaitement la conception de « victoire symbolique » acquise par Bkerké présente à l'esprit de nombreux acteurs. Cette conception est également partagée par Monseigneur Bechara :

« Durant les événements, l'Ordre Libanais Maronite s'est impliqué, ou du moins ses chefs se sont impliqués plus ou moins directement dans les événements de la guerre du Liban. L'un des supérieurs généraux de cet ordre, formait bloc avec le Front Libanais, qui était formé des leaders chrétiens, et non pas uniquement maronites. C'était du temps du Patriarche Khoreiche. Ce dernier avait une idée plus globale, donc il ne voulait pas une implication des religieux dans les événements, c'est pour ça qu'il y a eu une certaine différence de position entre le Patriarcat et l'Ordre Libanais Maronite. De même, avec l'Ordre Maronite Antonin qui a pris position pour le général Aoun. Donc là aussi il y a eu une certaine friction entre le Patriarcat et l'ordre, alors que l'Ordre Mariamite n'a pas pris position politiquement. Mais après la fin de la guerre en 1990, tous les ordres libanais se sont mis d'accord avec le Patriarcat donc il n'y a plus eu de frictions ou de divisions de points de vue. Ces ordres ne se sont plus impliqués directement dans la politique après 1990. Ils se sont ralliés sur la position de Bkerké. Maintenant sur le plan individuel il peut y avoir des choix différents, mais sur le plan individuel, ce sont des individus, mais pas l'ordre comme tel. Sur le plan personnel tel ou tel religieux peut avoir une affiliation avec les Forces libanaises ou avec Michel Aoun ou avec un autre député ou chef politique. Mais en général les ordres ne font pas bloc à part maintenant »¹¹³³

La confrontation de ces deux types de discours nous renseigne surtout sur l'attitude que les leaderships institutionnalisés entretiennent avec le concept de dissidence en leur sein : celle-ci doit être euphémisée, voire cachée, dissimulée. Entre « *joueurs* » du même champ, entre dominants, il

¹¹³² Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

¹¹³³ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

s'agit d'éviter que les dissensions apparaissent au grand jour, afin de ne pas éroder la légitimité du groupe de leaders auprès des acteurs dominés du champ¹¹³⁴.

L'autre exemple de dissidence que nous choisissons d'explicitier brièvement ici, est observable au sein même de la hiérarchie de l'instance sunnite institutionnalisée, en 2009, lorsque cette dernière dut affronter les retombées de la polémique entourant le Mufti Qabbani. Nous sommes également revenus plusieurs fois sur cette affaire, et la scission qu'elle a engendrée au sein du personnel de Dar Al Fatwa, par la création de deux conseils chérié rivaux¹¹³⁵. La crise issue de cette division, de par son caractère récent et son exposition publique (et notamment médiatique), tient une place beaucoup plus importante dans la mémoire collective communautaire sunnite que les dissensions entre les moines et le patriarcat maronite. La gestion de cette crise alterne entre délégitimation et nécessité de maintenir la cohésion du leadership. La délégitimation fut encouragée notamment par le renversement d'alliance du Mufti vis-à-vis de Nagib Mikati, et de la lecture de cette « nouvelle affiliation » comme d'une compromission du Cheikh avec le Hezbollah. Il est d'ailleurs assez révélateur de constater que la lecture et l'analyse de cette crise par les acteurs interrogés s'opèrent toujours principalement via le prisme de l'alliance au Hezbollah, davantage que celui du scandale financier en lui-même, pourtant à l'origine de cette tension, comme le montre cette déclaration de Rodwan Sayyid :

« Rodwan Sayyid : The previous mufti no, in the last 4 years of his period, he had tendency to Hezbollah or Aoun, than the Hariri party. This young man is with Hariri, not against Hezbollah, but his personality is a peaceful one. But I want you to understand that the mufti reflects the main stream in the society, the tendency of the main stream in the society. I think it is the case for the Christians also, and for the druze too. The Sheikh al Akl must be with Joumblatt, he cannot be elected without his support. By the Shiite you must be with the Hezbollah.

Question : And why did Rachid Qabbani turned to Hezbollah and Aoun ?

Rodwan Sayyid : Because we accused to be corrupted and try to pressure him to make him step down, because of this corruption. So he said "I will not step down, I will

¹¹³⁴ Une même remarque était formulable sur les questions des débats internes précédant l'élaboration des communiqués patriarcaux, ou de Dar Al Fatwa, notamment. La « cuisine se fait en interne » pour reprendre l'expression trivialement employé par Monseigneur Matar. Cf Entretien avec Monseigneur Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

¹¹³⁵ Cf supra : Deuxième Partie, I, sections 1 et 3.

stay” and he went to Hezbollah and tried to make secession within the Sunni community »¹¹³⁶

Mohammed Sammak est également resté très prudent sur l’explication des facteurs de cette crise, en dénonçant le rôle du Hezbollah :

« **Question** : *I heard there were some tensions between Saad Hariri and the previous mufti Rachid Qabbani. Is it on political matters also ?*

Mohammed Sammak : *Yes, yes. It was because the ex-mufti actually changed his... how to say it... his associations with Hezbollah and Iran, which is contrary to the group of Hariri. And that was the problem.*

Question : *And what drove him to be so involved in politics, and changing ?*

Mohammed Sammak : *Actually it is not his personality to be involved in politics, but this is very, let me say, internal problems. His son actually played that role and pushed his leg to this, for financial interests or something, but he’s not a man to be part of politics »¹¹³⁷*

Malgré tout, le maintien du Mufti Qabbani jusqu’à l’échéance de son mandat, ainsi que du conseil chérié pourtant contesté, s’explique par la volonté de ne pas créer une division outre mesure au sein du leadership religieux communautaire. De même, si la crise n’est pas niée, elle est ici aussi euphémisée, bien que les langues se délient depuis l’élection du successeur de Qabbani, Abdellatif Derian. Elle est enfin, et surtout, individualisée : c’est un refrain récurrent chez nombre de nos interlocuteurs, cette crise ne touchait qu’une personne (ici le Mufti Qabbani) mais elle fut en outre déclenchée par la révélation de malversations concernant le fils du Mufti, et non le Mufti lui-même. Que cela soit vrai ou non, et quels qu’aient été les agissements du Mufti dans cette affaire, cela ne revêt qu’un intérêt mineur en ce qui nous concerne, au regard de la manière dont l’affaire nous fut présentée par les acteurs, eux-mêmes membres, ou proches, des leaderships politico-religieux sunnites.

¹¹³⁶ Entretien avec Rodwan Sayyid, réalisé à Beyrouth, le 27/11/14.

¹¹³⁷ Entretien avec Mohammed Sammak, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

Dans le cas maronite comme dans le cas sunnite, et bien que les dynamiques sous-jacentes divergent, la gestion de la dissidence se fait de la manière la plus dissimulée possible, notamment pour œuvrer en vue de la préservation d'un système plaçant les leaderships religieux au centre du statu quo post-guerres civiles. Mais il s'agit, à travers cette gestion, d'adresser également un discours, un message, à la fois aux homologues des autres communautés (à travers l'image d'une unité stable), mais également aux acteurs internationaux, parrainant les formations politiques et intéressées également, pour certaines, à la préservation de ce statu quo sociétal.

Le positionnement politique des acteurs religieux institutionnalisés est donc certes accepté, voire attendu, mais il n'est pas pour autant aisé, tant il porte en lui les germes de sa propre délégitimation. Il suppose en effet la construction d'un discours accepté, d'un langage calibré, normé, mais également rassembleur. L'énonciateur se doit de respecter les « règles du jeu » que nous avons précédemment énumérées, sinon il court le risque de se heurter au non fonctionnement du langage et à l'émergence de concurrences à la fois dans le champ des élites, mais également à l'extérieur de celui-ci. Toutefois, même à travers le respect des normes acceptées, le langage, en se routinisant, peut refléter l'érosion de la *da'wa* du pouvoir qui, une fois installée au sommet de la hiérarchie, perd sa force mobilisatrice, selon Ibn Khaldoun. Le moment de crise peut donc paradoxalement émerger de la routinisation, à travers l'émergence de catégories d'acteurs proposant une *da'wa* concurrente et donc plus attractive, et ce, comme nous l'avons dit, à la fois dans le champ et hors du champ. Dans les deux cas, la gestion s'opère en coulisse, la dissidence est niée ou dissimulée, afin de conserver au système d'élites l'image symbolique d'un système fort, stable et incontesté car incontestable. Notons enfin que les leaderships politiques comme religieux participent de cette gestion dans un objectif de préservation du statu quo sociétal. Néanmoins, si les élites religieuses et les élites politiques peuvent faire système, les exemples de concurrence entre ces pôles dans la course au monopole de la représentativité de la communauté sont nombreux, et traduisent, eux aussi, les dynamiques agitant ce système des élites communautaires.

II- LES RELATIONS AU SEIN DE L'ESTABLISHMENT POLITICO-RELIGIEUX

Section 1 : Le « paradigme des *‘âmmiyyât* », ou le jeu de concurrence entre élites politiques et religieuses

a) Jeu de rivalité et stratégies concurrentes : perspectives et limites d'un paradigme

Nous avons plus d'une fois souligné les alignements positionnels et les adéquations de stratégies entre les acteurs des différents champs (*i.e.* religieux et politique) formant à leur tour ce champ des élites autour duquel gravite notre analyse. L'impératif de survie du statu quo sociétal et du système de valorisation de capitaux symboliques dont dispose cette élite, rend les alignements et les alliances de façade nécessaires entre les deux pôles de leadership communautaire. De plus, nous avons également explicité le rôle joué par le capital symbolique des leaders religieux, résultant de leur fonction au sein du système interconfessionnel libanais, mais également d'un héritage historique propre à chaque communauté, et conditionnant la volonté des acteurs politiques de ne pas s'aliéner outre mesure ces représentants communautaires jouissant d'un charisme de fonction encore très effectif au sein de la société libanaise.

Toutefois, il serait faux de présumer que la volonté de préserver un statu quo sociétal, ainsi que les externalités positives que représente un alignement des positions des deux pôles de leadership communautaire, préviennent de toute scission au sein du champ des élites libanaises. Non seulement les exemples de rivalités entre *zu‘amâ’* et chefs religieux émaillent l'histoire politique libanaise, mais ils ne sauraient être considérés comme des épiphénomènes à hypostasier et qui ne seraient en rien pertinents dès lors que l'on entreprend d'analyser les dynamiques sous-jacentes à ces relations. Le champ des élites, comme nous avons essayé de le démontrer, est une arène au sein de laquelle s'exercent des rivalités et luttes pour l'obtention d'un capital symbolique transposable dans d'autres champs : le champ communautaire d'une part, le champ politique national d'autre part. Bien que « *bons joueurs* », acceptant les règles, et œuvrant tacitement mais collectivement pour la préservation d'un système qui leur est favorable, les acteurs de ce champ des élites n'en demeurent pas moins concurrents dans la course aux capitaux symboliques. Cette concurrence reste

cependant dépendante de certains facteurs inhérents à chacune des communautés : elle est tributaire non seulement de l'histoire communautaire, mais également de celle des processus d'intégration aux structures de l'État libanais, d'une part ; du degré d'autonomie des champs religieux et politique d'autre part. Plus un champ est autonome, plus les rapports de dépendance, voire de domination, entre les différentes catégories d'élites s'érodent, et plus les dynamiques concurrentielles s'en trouvent accrues, symétriquement.

Ceci explique donc en partie les différences adoptées dans nos focales dès lors que nous abordons la question des tensions et rapports de concurrence au sein de ce champ des élites. Nous avons, en effet, déjà beaucoup insisté sur les spécificités des deux champs communautaires sunnite et maronite dans les rapports qu'entretiennent leurs leaderships respectifs¹¹³⁸. « L'exception maronite » dans ce domaine est en effet assez largement admise, tant dans la littérature existante, que dans les discours d'acteurs : son champ religieux est assez autonome, dans son fonctionnement et sa structure, son indépendance étant en outre renforcée par une légitimité de type traditionnel dont bénéficie son chef, le Patriarche. La clé de lecture théorique à laquelle nous choisissons de recourir ici, et qui nous est fournie par Elizabeth Picard, a donc logiquement pour terrain d'expérimentation la communauté maronite.

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, évoqué le schéma triangulaire élaboré par Elizabeth Picard en 1996 dans un article paru dans la revue *Monde Arabe*, et dans lequel elle porte le regard sur les dynamiques internes conditionnant les stratégies et positionnements des acteurs politiques et religieux chrétiens maronites, schéma qu'elle désigne sous le nom de « *paradigme des 'âmmiyyât* »¹¹³⁹. Le terme de *'âmmiyyât* renvoie à la notion de *'âmma* (masse, peuple), et trouve son origine dans l'histoire communautaire maronite, et plus particulièrement dans les révoltes populaires maronites éclatant entre 1830 et 1860, sous l'impulsion de leaders comme Youssef Karam ou encore Tanios Chahine. Revendications populaires et sociales, ces événements voient s'articuler les jeux de pouvoirs entre trois pôles communautaires : l'aristocratie laïque (c'est-à-dire les chefs politiques), l'Église maronite (encadrant traditionnellement la communauté en jouant le rôle d'arbitre entre les revendications populaires et les réponses du pouvoir civil), et la population communautaire. Les soulèvements populaires dirigés contre les familles seigneuriales (maronites mais aussi druzes) étaient donc également soutenus par le clergé et les ordres monastiques¹¹⁴⁰. C'est donc au regard de ces dynamiques historiques, et de l'articulation entre ces trois pôles qu'Elizabeth Picard forge son triangle paradigmatique des *'âmmiyyât*. Celui-ci est composé des trois pôles que

¹¹³⁸ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

¹¹³⁹ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe*, *op. cit.*, pp. 10-13.

¹¹⁴⁰ Nous avons déjà évoqué cet investissement des acteurs religieux dans les événements ayant agité la Montagne au milieu du XIX^{ème} siècle, cf supra : Première Partie, I, section 1.

nous venons d'évoquer, la hiérarchie cléricale (avec le Patriarche à sa tête), les leaderships politiques laïcs, et la population communautaire. Aux demandes de cette dernière répondent les stratégies concurrentes des deux premiers pôles, car répondre à celles-ci équivaut à se poser en véritable chef communautaire. Cette concurrence révèle également la tension consécutive à la formation du Liban constitutionnel et l'instauration du confessionnalisme politique, plaçant un acteur laïc (ici le Président de la République) au poste de représentant politique officiel de la communauté, supplantant le Patriarche dans ce champ¹¹⁴¹.

Bien que pertinent, ce triangle paradigmatique souffre néanmoins de deux problèmes dès lors que nous entreprenons de l'utiliser dans notre analyse. Tout d'abord, le jeu de concurrence supposé entre les pôles des leaderships laïcs et religieux demeure essentiellement réductible au cas chrétien, et plus particulièrement au cas chrétien maronite. Ceci est notamment dû à la structure et à l'histoire bien particulière de cette communauté dans le cadre libanais. La structuration des rapports entre le clergé et le personnel politique chrétien, caractérisé par une certaine indépendance fonctionnelle, suppose l'autonomie de ces deux champs qui interagissent néanmoins dans le contexte bien spécifique d'une situation de minorité. Le paradigme d'Elizabeth Picard, illustrant, caractérisant et conceptualisant ces rapports n'est donc pas applicable (ou du moins très peu) aux communautés musulmanes, et plus particulièrement à la communauté sunnite¹¹⁴², du fait de l'imbrication historique des rapports entre ces deux champs d'une part, et de la relative subordination (symbolique en tout cas) du personnel religieux (et en particulier du Mufti de la République) aux chefs politiques en poste (et surtout, en définitive, au Premier ministre). L'autonomie est ici moindre, et le rapport d'interdépendance, voire de dépendance, atténué un tant soit peu la dimension concurrentielle de ces relations¹¹⁴³. Cette limite résultant d'un tropisme communautaire est reconnu et assumé par Elizabeth Picard : « *Il est manifeste, en particulier, que les chrétiens du Liban traversent le XX^{ème} siècle arc-boutés sur le souvenir des massacres intercommunautaires des années 1840 et de 1860 – événements traumatiques récents, à la fois récités par les témoins et enracinés dans une mémoire collective sédimentée depuis des siècles. C'est pourquoi l'impératif de sécurité et de liberté constitue chez eux à la fois une aspiration populaire constante et l'élément dominant de la stratégie des élites, que ce soit dans l'élaboration de formules juridiques et constitutionnelles, dans la recherche de garanties diplomatiques, ou dans la gestion du territoire et de ses populations. Ceci est valable pour tous les chrétiens (moins, il est vrai, pour les orthodoxes). Dans ce sens, ils partagent, par delà les différences de rite et la pluralité des hiérarchies religieuses, le sentiment d'un destin commun qui est un facteur d'unification de la décision*

¹¹⁴¹ Cf Annexe 25.

¹¹⁴² Nous sommes néanmoins bien conscient que ce n'est pas là l'ambition initiale de l'auteure, celle-ci entreprenant de forger une grille de lecture réductible au cas chrétien maronite.

¹¹⁴³ Malgré quelques exceptions notables dont nous ferons cas ultérieurement. Cf infra : Troisième Partie, II, section 2.

politique, au moins face aux crises »¹¹⁴⁴. Si cette analyse semble, à première vue, aller dans le sens d'une érosion des dynamiques concurrentielles entre les deux pôles de leadership, elle a pour fonction, en premier lieu, d'illustrer la force de ces pôles et les dynamiques bien spécifiques de rassemblement des acteurs communautaires autour de leurs structures respectives propres, ainsi que les demandes constantes que les populations adressent à leurs leaders.

L'autre limite dont souffre ce paradigme est sa dimension macrosociale. Si la focale se concentre essentiellement sur les dynamiques concurrentielles entre leaderships religieux et politique, elle interroge également celles-ci à une échelle nationale, surplombant de fait les facteurs plus spécifiques aux sociétés partisans¹¹⁴⁵, et notamment les relations clientélaires entre le *za'im* et ses partisans. Il est en effet délicat de considérer un rapport de concurrence, un tant soit peu équilibré, au sein d'une société partisane inféodée à un *za'im* et dont le charisme politique investit l'ensemble de celle-ci, conditionnant tout rapport au politique de la part des *followers*. L'analyse de Bruno Lefort sur la figure de Michel Aoun illustre à quel point la figure du *za'im* peut parfois supplanter celle du chef religieux (dans sa dimension de représentant communautaire), voire l'incarner, ne laissant dès lors que peu de place à ce dernier dans la relation de domination/subordination supposée par le triangle des *'ammīyyāt*¹¹⁴⁶. De plus, cette grille de lecture suppose une séparation nette entre les deux champs, une porosité faible concernant les circulations d'acteurs et les stratégies d'alliance. Le clergé formerait donc un corps homogène, dont les acteurs seraient solidaires et concurrenceraient systématiquement les acteurs politiques. Considérer cela empêche néanmoins d'envisager et d'approcher les alliances entre acteurs des deux pôles, mais nie également une dimension importante des relations de pouvoir au Liban, et que nous évoquions plus haut : le poids de la localité. Si le prêtre est rattaché à la structure cléricale du patriarcat, et ne répond, en principe, qu'à Bkerké, à l'autorité duquel il est soumis, il est également acteur d'une localité, allié parfois davantage au *za'im* local qu'au Patriarche. Il ne faut pas non plus oublier qu'un acteur du clergé, un prêtre, est avant tout un homme, un individu, avant d'être une fonction : il vient donc d'une famille, est originaire d'une région, et une cartographie des prélats maronites nous montrerait bel et bien que ce sont ces grandes familles qui fournissent localement le corps de prêtre (c'est notamment le cas des Karam, Gemayel, ou encore Doueihy). La trajectoire de l'acteur, ses relations avec ses fidèles dans cette localité, mais également l'appui dont il bénéficie de la part de la *za'ama* locale peuvent également conditionner ses « allégeances » et la concurrence qu'il peut, ou non, entretenir avec cette dernière. Une telle porosité est également visible pendant la période

¹¹⁴⁴ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe*, *op. cit.*, p. 5.

¹¹⁴⁵ Au sein des organisations miliciennes, des partis politiques, mais également à l'échelle du quartier, du village ou de la localité.

¹¹⁴⁶ Cf Bruno LEFORT, « Représentations du leadership et mémoires vives chez les militants aounistes », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, *op. cit.*, pp. 237-238.

des conflits civils où, devant l'échec d'une régulation *top-down*, la localité a plus d'une fois prévalu dans les stratégies d'alliances, y compris parfois au sein du clergé régulier¹¹⁴⁷.

Malgré ces limites, assumées, nous le soulignons à nouveau, ce paradigme des *'âmmiyyât* nous permet cependant de lire assez clairement les dynamiques qui peuvent caractériser les relations au sommet des hiérarchies politique et religieuse maronites. Ceci est en partie possible par la réintégration partielle de la question des personnalités et des charismes des acteurs politiques et religieux dans les analyses sur les leaderships communautaires. Celles-ci sont en effet parfois éludées au profit de grilles de lecture et d'approches plus structurelles et systémiques, afin de mettre en exergue les dynamiques internes au groupe communautaire ou partisan. Une étude sur les élites au Liban et leurs rapports au champ politique, ainsi qu'aux sociétés au sein desquelles elles évoluent, ne peut se permettre de faire l'impasse sur la prise en compte des personnalités des acteurs sur lesquels elle prétend porter le regard. Car si la dynamique des *'âmmiyyât* met en place une grille d'analyse générale, dressant une perspective traversant les relations entre champs politique et religieux maronites, elle permet néanmoins, à travers les exemples choisis par Elizabeth Picard, de lire plus avant les dynamiques de concurrence entre les acteurs des deux champs, dynamiques demeurant parfois fonction des stratégies individuelles d'acteurs¹¹⁴⁸.

Enfin, notons également qu'en dépit de ce tropisme chrétien maronite, ce paradigme permet également de lire certaines dynamiques à l'œuvre au sein des leaderships musulmans sunnites libanais. L'application de cette grille de lecture ne saurait être automatique en ce sens qu'elle repose sur des dynamiques inhérentes à la structure du champ religieux maronite libanais, sa structuration, et plus particulièrement l'autonomie de ce champ par rapport au champ politique. Cette structuration n'est pas observable au sein de la hiérarchie sunnite comme nous l'avons vu¹¹⁴⁹, du fait des trajectoires historiquement suivies par les élites des champs religieux et politique, et d'autant plus depuis les réformes structurelles entreprises par Rafic Hariri en 1996¹¹⁵⁰. Néanmoins, l'absence de systématisme n'empêche aucunement de lire ponctuellement les relations entre certains leaders politiques et religieux sunnites, à l'aune de la personnalité des acteurs, le tout dans un contexte tacite de concurrence pour le monopole de la représentativité communautaire.

¹¹⁴⁷ C'est un facteur déterminant pour expliquer l'implication des moines auprès de la jeunesse maronite lors des deux premières années des conflits.

¹¹⁴⁸ Précisons ici que l'article d'Elizabeth Picard n'a pas ce paradigme pour unique grille de lecture dès lors qu'il s'agit de lire les dynamiques internes aux leaderships maronites. Les rapports du pôle religieux avec les leaderships musulmans d'une part, et les puissances internationales (et plus particulièrement la France) d'autre part, constituent également un schéma d'analyse qui, dans le cadre de cette partie, ne nous concerne que relativement peu. Cf Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe, op. cit.*, pp. 13-16.

¹¹⁴⁹ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

¹¹⁵⁰ Cf supra : Première Partie, I, section 3.

b) Rivalité et concurrence : la course au monopole de la représentativité communautaire

Le jeu de concurrence entre élites des deux champs nous paraît donc d'autant plus lisible au regard de ce paradigme. Le schéma d'Elizabeth Picard, comme l'auteur le précise elle-même dans son article, repose également sur l'observation de phénomènes traduisant cette relation de concurrence, consécutive à la formation du Liban constitutionnel : « *la question est désormais posée, remettant en cause les dynamiques traditionnelles : qui est le Premier des maronites ?* »¹¹⁵¹. Ce qu'illustre cette question, au centre des dynamiques entre les deux pôles de leadership politique et religieux, ce sont les enjeux de représentativité, de référence, directement liés aux personnalités et objectifs des acteurs politiques comme religieux. Si cette concurrence est présentée comme une mise en miroir de deux fonctions, en l'occurrence le Président de la République et le Patriarche, elle est également, et surtout, un rapport d'individualité, un face à face entre deux hommes, comme le souligne justement Tony Habchi lorsque nous évoquons la question de cette concurrence :

*« Vous savez, à mon avis, c'est la forme de l'affaire. Tu dois toujours étudier la personnalité du Patriarche dans ce contexte. [...] Donc, lorsque tu vois un conflit politique assez exacerbé entre personnages politiques, les chefs politiques et l'autorité religieuse, il faut immédiatement analyser les personnalités en tant que telles : leurs ambitions, leur charisme, le rôle qu'ils souhaitent jouer, et voir ainsi la contradiction d'intérêt ou leur position d'intérêt dans la lutte au pouvoir. Pour pouvoir se réclamer référence »*¹¹⁵²

Faris Souaid entend quant à lui souligner la pérennité de cette relation de concurrence tout au long de l'histoire communautaire maronite, afin d'illustrer les tensions observables entre les deux chefs communautaires, mais également de lire les tensions observables entre une partie de la classe politique et Monseigneur Raï lors des premières années de son mandat :

« Ça, c'est un modèle. Pendant une autre période, la relation entre le Patriarche maronite et le Président Fouad Chehab qui, lui, a été incriminé par la communauté chrétienne, d'être l'homme de Gamal Abdel Nasser au Liban. Donc on l'a accusé d'être plutôt arabiste, pro-musulman. Et malgré les efforts qu'il avait déployés à l'époque, de recevoir Nasser, qui était une des personnalités les plus populaires dans les milieux

¹¹⁵¹ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe*, op. cit., p. 11.

¹¹⁵² Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

arabes et musulmans dans les années 60, il l'a reçu à la frontière syro-libanaise dans une tente où il était assis dans la partie libanaise et Nasser était assis dans la partie syrienne. Donc il a essayé de se démarquer et de dire aux chrétiens et aux nationalistes libanais, qu'ils soient plutôt chrétiens ou autre chose, que « oui je suis dans la même mouvance politique que Nasser mais je respecte la souveraineté du pays ». Et Nasser avait joué le jeu, et a respecté la souveraineté du pays, alors que Hafez al Assad ne l'avait pas fait et que Ahmadinejad, avec la relation qui existe entre l'Iran et la communauté chiite, ne l'avait pas fait. Donc la relation entre Église et Président maronite a toujours été en tension »¹¹⁵³

Cette tension, et la « marginalisation » supposée du Patriarche, pourtant chef historique de la communauté, est vécue et illustrée comme telle dans certains témoignages d'acteurs, dont le plus connu est celui du Patriarche Khoreiche, cité dans l'article d'Elizabeth Picard et maintes fois relayé : « *Le Patriarche a-t-il été politiquement marginalisé depuis qu'un Président parle au nom des chrétiens ? C'est l'opinion du patriarche Khoreiche qui confie en 1977 : « dans le passé, les maronites étaient seuls et le Patriarche était tout. Quand nous avons eu notre République, la fonction et le rôle du Patriarche ont changé ». Et d'ajouter : « je suis le chef d'une Église, pas d'une communauté »* »¹¹⁵⁴. Cette citation relevée par Picard n'est pas anodine et traduit davantage qu'un simple rapport de rivalité, car elle demeure fondamentalement inscrite dans un contexte à la fois historique et personnel. La date est bien évidemment parlante : en 1977, la Guerre de Deux ans s'est achevée sur une médiation armée syrienne, sollicitée par le Président de l'époque Sleiman Frangié, et les tensions reprennent alors, laissant présager d'une reprise des affrontements. Mais surtout, cette période, nous l'avons vu, est caractérisée par un contournement presque total des instances classiques de la négociation politique, tant étatiques que communautaires¹¹⁵⁵ : les parlements et paraparlements que sont la Chambre des députés, mais également les enceintes de Bkerké ou de Dar al Fatwa, si elles reçoivent encore les délégations ou sommets, ne confèrent à ces événements qu'une dimension symbolique n'ayant que peu d'impact sur le terrain. De plus, la politique de neutralité menée sous le mandat du Patriarche Khoreiche, ne peut qu'être portée par des déclarations symboliques visant à réaffirmer le poids de l'instance religieuse en tant que référence religieuse et non politique, se distançant, de ce fait, des acteurs du terrain. Enfin, la déclaration de Monseigneur Khoreiche doit également être envisagée comme une réponse, à peine voilée, à l'atomisation du champ religieux chrétien maronite, consécutif à l'implication de certains ordres

¹¹⁵³ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

¹¹⁵⁴ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe*, op. cit., p. 11.

¹¹⁵⁵ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

comme l'O.L.M. auprès des acteurs politiques, et dont la participation du Père Charbel Kassis au sein du Front Libanais est l'exemple le plus parlant et le plus symbolique. Recentrer le rôle du chef religieux sur son Église, loin des conflits partisans, est une ligne politique qui n'est certes pas nouvelle, mais qui constitue ici un répertoire discursif affectionné par Bkerké (et son seul moyen d'action, ou plutôt de non-action), et qui demeurera par la suite au centre des discours patriarcaux dans la période de l'après-guerre, et encore jusqu'à maintenant.

Ainsi, la mise en place d'un système politique multiconfessionnel, ainsi que la répartition de la troïka présidentielle entre les trois communautés initialement majoritaires démographiquement, eurent pour effet de faire des impétrants les véritables délégués de leurs communautés au sein du système politique. Cette délégation symbolique s'est nécessairement opérée au détriment des chefs religieux, dont la fonction symbolique se limite, en principe, à celle de garant de cet équilibre pluricommunautaire à travers la promotion des identités religieuses de leurs groupes respectifs. Dès lors, l'inscription du rôle patriarcal dans ce nouvel équilibre semble s'opérer de manière à contrebalancer le pouvoir du Président de la République¹¹⁵⁶, à travers la promotion d'un discours national, transcendant les clivages¹¹⁵⁷, ou bien d'un discours de défense des intérêts communautaires à travers la sauvegarde d'un équilibre interconfessionnel strictement paritaire¹¹⁵⁸. Quoiqu'il en soit, la défense des grands principes, avec en arrière-plan l'évocation tacite ou explicite d'un héritage patriarcal historique issu de l'investissement passé dans le processus de création du Liban en tant qu'entité géographique, ainsi que la revendication d'une indépendance par rapport au champ politique, demeurent les arguments les plus usités pour présenter le Patriarche comme l'égal, si ce n'est le supérieur, du Président de la République.

Monseigneur Sayah :

« Le Patriarche, de par son statut et l'histoire de la formation du pays, l'histoire de l'indépendance etc, a un certain rôle ou bien il juge qu'il a quand même un rôle à jouer en politique. De l'autre côté, vous avez un Président élu démocratiquement, alors le Président dit « moi je suis le chef, ce n'est pas le Patriarche », (je schématise), « parce que moi j'ai été élu et lui n'est pas élu ». Mais, d'un certain point de vue, on voit ça

¹¹⁵⁶ Le fait que nous portions spécifiquement ici le regard sur les dynamiques de concurrence, nous amène à extrapoler quelque peu cette relation entre le Président de la République et le Patriarche maronite. Nous sommes néanmoins bien conscients, comme nous essaierons de le montrer ultérieurement, que cette relation revêt bien des aspects, et que nombre d'exemples témoignent d'une prise de conscience, par les deux acteurs, de la nécessité d'un travail de concert et d'une collaboration, du moins symboliques.

¹¹⁵⁷ C'est notamment le cas de la diplomatie prônée par le Patriarche Sfeir sous la *Pax Syriana*.

¹¹⁵⁸ Ce fut notamment visible dans certaines déclarations du Patriarche Raï, en pleine période de vacance présidentielle.

*techniquement. Mais il faut aussi regarder les choses avec un peu de recul et vous comprendrez que le Patriarche a un rôle à jouer, mais ce n'est pas une implication dans la politique quotidienne, vous voyez, les petites choses, mais c'est plutôt les grandes lignes, les principes, et la garantie de cette formule libanaise où les chrétiens et les musulmans ont décidé de vivre ensemble, de créer un pays laïc, et de garder les droits des communautés, et de s'assurer que les droits de l'Homme, les grands principes, sont respectés »*¹¹⁵⁹

Le témoignage de Monseigneur Sayah, vicaire patriarcal général à Bkerké, a ici une portée particulièrement forte, puisqu'il s'agit d'un des acteurs les plus haut placés dans la hiérarchie patriarcale, et qui reconnaît ici, explicitement, la dimension concurrentielle de la relation entre le Président de la République et le Patriarche. Il en va de même pour Monseigneur Mazloum qui, en tant qu'acteur religieux, porte un regard très critique sur l'attitude du personnel politique et sa volonté d'affranchissement de toute tutelle patriarcale :

*« Dès le début, dès le mandat de 1920 jusqu'à présent dans toutes les périodes, il y a toujours eu de la part des politiciens, des présidents de la République des tentatives de s'émanciper un petit peu de ce rôle du patriarcat. Pratiquement tous les Présidents de la République depuis l'indépendance jusqu'à présent ont été à un moment ou à un autre en conflit avec le Patriarche. Seul peut-être le Président Charles Hélou a maintenu de bonnes relations mais tous les autres ont, à un moment donné, déclaré, pour ainsi dire, refusé l'immixtion du Patriarcat dans les affaires, mais dès que les affaires n'allaient plus et qu'ils ne savaient plus comment faire, ils revenaient au patriarcat pour demander conseil. Donc, bien sûr, il y a eu cela. Et ça existe toujours, les politiciens, les responsables politiques n'acceptent pas facilement d'être un petit peu sous le regard de quelqu'un qui leur dit « là, attention, vous n'avez pas le droit de faire ça, ce que vous faites menace la pérennité du pays, son indépendance ». Ils refusent un petit peu instinctivement ce genre de tuteur »*¹¹⁶⁰

À la suite de Monseigneur Mazloum, précisons que ce schéma concurrentiel n'est pas réductible à la seule personnalité du Président de la République, mais extensible à l'ensemble des acteurs du champ politique. Les exemples sont nombreux montrant que la « référence » patriarcale est même parfois utilisée à destination d'un *za'im* par ses partisans pour lui donner une dimension

¹¹⁵⁹ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹¹⁶⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

symbolique forte, transcendant sa seule identité politique, lui conférant ainsi une dimension communautaire : plus qu'un chef de parti, il est candidat au monopole de la représentativité communautaire. Nombre de déclarations d'acteurs vont ainsi dans le sens de cette rivalité, de ce jeu à somme nulle entre le Patriarche et les *zu'âma* : le jeu de balancier entre ces deux pôles de leadership aurait donc pour terrain la population, « l'opinion publique », qui pencherait donc pour l'un ou pour l'autre en fonction des enjeux, des contextes, et des personnalités et charisme des acteurs.

Ahmad Fatfat :

« Actuellement si vous voulez demander un avis à la population chrétienne, elle est plus penchée vers les politiciens. Il y a même une phrase célèbre quand Frangié a eu une très grande dispute avec Sfeir, il y a eu des manifestations à Zghorta pour dire, « Frangié, c'est toi le Patriarche ». Nous sommes dans une situation politique tellement compliquée que le politique prend le dessus par moment. Mais il est évident que le rôle du religieux est aussi, et j'ai commencé mon discours par ça, en disant que ça dépend de la personnalité politique qui est en face »¹¹⁶¹

Le cas de Michel Aoun est un autre exemple de figure politique polarisant cette rivalité entre chef religieux et *za'im*. Acteur majeur de la scène politique chrétienne, à la tête d'un des partis les plus importants numériquement, le C.P.L., Michel Aoun construit, depuis sa véritable entrée en politique en 1988, sa propre figure de chef politique attaché à la légalité, à la souveraineté nationale, mais disposant également d'une aura transcendant le clivage partisan¹¹⁶². Celle-ci s'est notamment construite à travers l'opposition à la présence armée syrienne, la confrontation avec la milice des Forces Libanaises, mais également le refus du compromis de Taëf, appuyé par Bkerké. L'opposition, résultant de ces positionnements, entre Monseigneur Sfeir et le général Aoun sur la question du soutien ou non aux Accords de Taëf, rejoint la rivalité classique entre chef d'État¹¹⁶³ et Patriarche, et illustre explicitement la dynamique des *'âmmiyyât* : en situation de tension, deux stratégies, deux discours s'opposent, ayant donc comme terrain d'affrontement la population chrétienne maronite. Cette opposition entre les deux hommes, et la concurrence qui en résulte, sont

¹¹⁶¹ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

¹¹⁶² Cf les témoignages de partisans du *Tayyar* (C.P.L.) relayés par Bruno Lefort témoignent de ce travail de construction d'une aura charismatique supposée concurrencer celle du Patriarche, en l'occurrence Monseigneur Sfeir. Bruno LEFORT, « Représentations du leadership et mémoires vives chez les militants aounistes », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 221-262.

¹¹⁶³ Le général Aoun occupait alors le poste de Premier ministre et était également dépositaire des prérogatives du Président de la République, accordées par le Président sortant Amine Gemayel.

reproduites près de quinze années plus tard, suite au retour de Michel Aoun au Liban. L'opposition entre ce dernier et Monseigneur Sfeir participe également, comme le stipule Bruno Lefort, à la construction d'une aura quasi religieuse conférée au général, ainsi que d'une « *communauté imaginée* »¹¹⁶⁴, chrétienne libanaise, dont Michel Aoun serait le véritable chef, bien plus que le Patriarche : le chef du C.P.L. n'hésitera d'ailleurs pas à franchir le pas de la comparaison, voire de la substitution, en affirmant être le « *Patriarche politique de la rue chrétienne* »¹¹⁶⁵.

Nous avons souligné le cas particulier des chrétiens libanais sur lequel se forment puis s'appliquent les dynamiques politiques résultant de ce paradigme des *'âmmiyyât*, particularité en partie liée à l'autonomie, symbolique et structurelle, de l'instance patriarcale : la rivalité entre le chef politique (chef de parti, *za'îm* ou Président de la République) et le chef religieux (*i.e.* le Patriarche) n'est possible qu'en raison de l'autonomie relative dont l'un bénéficie par rapport à l'autre dans l'exercice de ses prérogatives ou la construction de sa ligne politique. Dès lors, un tel paradigme semble peu applicable au cas sunnite, dont nous avons précédemment explicité la particularité concernant les relations entre le personnel religieux et la classe politique¹¹⁶⁶. La subordination symbolique du premier à la seconde (et plus spécifiquement à la figure du Premier ministre) semble prévenir de toute application de cette grille de lecture. Comment expliquer, dès lors, les oppositions observables entre le Mufti Hassan Khaled et Saëb Salam dans les années 1970, ou encore celles, plus récentes et plus frontales, entre le Mufti Qabbani et le clan Hariri à partir de 2009 ? Les *'âmmiyyât* peuvent ici nous donner à nouveau quelques éléments de lecture, notamment à travers la prise en considération des personnalités, des individualités, d'une part, mais également celle du rapport à la dialectique autonomie/dépendance qui, bien que différente du cas chrétien, demeure néanmoins également au centre des rapports entre ces deux pôles de leadership. Davantage dans le cas de l'opposition Qabbani/Hariri que dans celle de Khaled/Salam, la question de la rivalité et de la concurrence porte en elle celle de l'identité politique communautaire et du répertoire d'action à solliciter : à travers le retournement d'alliance du Mufti en faveur du leadership de Nagib Mikati, se pose la question de savoir si le leadership sunnite peut, ou non, s'affranchir d'un positionnement et d'une rhétorique anti-Hezbollah d'une part ; mais également, et plus tacitement, quelle est la viabilité d'un leadership presque exclusivement beyrouthin et reposant sur la rente

¹¹⁶⁴ Bruno LEFORT, « Représentations du leadership et mémoires vives chez les militants aounistes », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 237.

¹¹⁶⁵ « Aoun affirme être le « patriarche politique de la rue chrétienne ». Le vide rapidement comblé par les diatribes contre le cabinet Siniora. Sfeir : « L'obtention de postes importants n'a jamais visé à satisfaire l'égoïsme et la gloire vaine » », *L'Orient Le-Jour*, 26 novembre 2007, disponible sur internet : https://www.lorientlejour.com/article/576446/Aoun_affirme_etre_le_%253C%253C%2Bpatriarche_politique_de_la_rue_chretienne%2B%253E%253ELe_vide_rapidement_comble_parles_diatribes_contre_le_cabinet_SinioraSfeir%2B.html, consulté le 15/05/18.

¹¹⁶⁶ Cf supra : Première Partie, II, section 3.

symbolique accumulée par le créateur du Moustaqbal. Nous sommes donc, ici aussi, dans une dynamique de rivalité, certes plus rare, car structurellement endiguée, mais conditionnant également le travail d'équilibre et de division des tâches dans la production de discours des différentes élites, sur lequel nous allons à présent porter le regard.

Section 2 : Division du travail positionnel et des domaines réservés entre élites religieuses et politiques

a) Répartition tacite des tâches et lignes rouges discursives : comment s'articulent les relations entre élites religieuses et politiques ?

Les relations entre pôles politique et religieux au sein du système d'élite ne sauraient cependant être lues uniquement à travers le prisme de la concurrence et de la rivalité. Comme nous l'avons rapidement évoqué, si rivalité il peut y avoir, la relation doit néanmoins s'accommoder d'une interdépendance complexe au sein de laquelle chaque acteur ne peut s'aliéner son partenaire sans prendre le risque de bousculer un système de valorisation de capitaux symboliques lui étant favorable. La relation entre élites religieuses et politiques, bien que parfois teintée de concurrence, tient cependant davantage de la collaboration et de la division des tâches dans la production de discours notamment d'une part, et d'un jeu de balancier dans l'exercice du leadership symbolique communautaire d'autre part.

Cette répartition des tâches est un argument permanent dans les réponses des acteurs interrogés, et a pour corollaire la limite de l'investissement des acteurs religieux dans le champ politique, la frontière symbolique que ces derniers ne peuvent franchir. Nous avons déjà relevé les thèmes principaux sur lesquels les acteurs religieux se positionnaient, ainsi que leur place dans la construction de leurs discours. Les « *grands principes nationaux* », tels que les nomment eux-mêmes les acteurs interrogés, sont certes présents dans les discours politiques, mais ce sont en définitive les acteurs religieux qui en sont les garants. Dans le cas du Patriarche, la prise de parole politique sur les grands enjeux nationaux, les questions principielles, se justifie, selon les acteurs eux-mêmes, par la dimension historique, l'aura symbolique héritée des premières années du Liban contemporain, attachées à l'office patriarcal.

Monseigneur Sayah :

« Le Patriarche, de par son statut et l'histoire de la formation du pays, l'histoire de l'indépendance et tout ça, a un certain rôle ou bien il juge qu'il a quand même un rôle à jouer. [...] Vous avez un Patriarche qui n'a pas été mandaté par la population

directement mais a été mandaté par l'Histoire de la formation de ce pays. Alors que vous avez quelqu'un qui a été élu par le peuple et qui a une légitimité différente »¹¹⁶⁷

Mais ce positionnement principal n'est pas uniquement l'apanage du Patriarche. Nous avons également vu le rôle symbolique joué par les chefs religieux en tant que symboles de l'équilibre intercommunautaire : selon des trajectoires historiques distinctes, des rythmes et des dynamiques différents, les structures religieuses chrétiennes comme musulmanes ont vu leurs statuts s'harmoniser progressivement. Chacune est régie et gouvernée selon des normes propres à chaque groupe confessionnel, son rapport au politique variant également selon la praxis observable au sein de ces derniers, mais la symbolique véhiculée est la même pour toutes les instances : représenter, concrétiser et garantir la défense d'un principe de « *coexistence à la libanaise* »¹¹⁶⁸. La symbolique demeure cependant tributaire à la fois du poids démographique et politique des différents groupes confessionnels, et d'une articulation autour de la frontière imaginée entre chrétiens et musulmans. Il n'est donc pas surprenant, nous l'avons déjà souligné, de constater que les deux acteurs religieux les plus en vue dans l'entreprise de défense de ce principe de coexistence sont le Patriarche maronite et le Mufti de la République¹¹⁶⁹. La défense de ce principe passe notamment par un positionnement régulièrement affirmé en faveur d'un équilibre entre les deux pôles de la *troïka*, la Présidence de la République et celle du Conseil, piliers de la coexistence. Dès lors que ce principe vient à défaillir¹¹⁷⁰, les déclarations des chefs religieux sont non seulement écoutées mais attendues, quitte à opter pour un ton critique vis-à-vis d'une partie de la classe politique jugée responsable, par ces acteurs, de cette défaillance.

Ahmad Fatfat :

« Vous savez comme le système est confessionnel et comme parfois, il y a des altercations sur, par exemple, le rôle du Premier ministre, les prérogatives du Premier ministre, s'il y a des problèmes dans la communauté sunnite ou si la communauté sunnite, je dis par exemple, c'est vice-versa pour les autres, par exemple le Patriarche en ce moment s'investit très fort dans la tentative d'élire un nouveau Président. C'est un peu comme ça, ça dépend quelles sont les prérogatives des communautés, si ses prérogatives ou ses droits, comme on dit au Liban, ses droits sont touchés ou bafoués, on voit un peu où le Mufti ou le chef religieux s'investit. Mais également sur les grandes

¹¹⁶⁷ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, 20/07/15.

¹¹⁶⁸ Pour reprendre un terme fréquemment utilisé à la fois par les acteurs et les observateurs de la scène libanaise.

¹¹⁶⁹ Cf supra : Première Partie, I, section 1.

¹¹⁷⁰ En période de vacance présidentielle, ou de difficultés à former un gouvernement, par exemple.

questions nationales comme le Patriarche qui s'est investi lors de l'occupation syrienne. Bien sûr, au départ c'était un leitmotiv chrétien, mais ça s'est vite développé pour être un statut national »¹¹⁷¹

Ce travail de positionnement repose donc sur un répertoire bien ciblé, porté par une rhétorique nationale, transconfessionnelle et supra-partisane, qui s'est affranchie d'une identité spécifiquement maronite libanaise¹¹⁷² pour se « libaniser » à travers sa récupération par les leaderships musulmans. Si la prise en considération de cette rhétorique peut amener à penser une adéquation des positions entre les leaderships politiques et religieux, en théorie, la réalité se révèle autre, dans le sens où les positionnements principaux des acteurs religieux se heurtent parfois aux intérêts de la classe politique, ou aux stratégies partisans.

Monseigneur Sayah :

« Il y a certainement une entente sur les grands principes [NDLR : entre la classe politique et les chefs religieux] mais c'est l'exécution de ces principes, c'est au niveau de l'exécution que les choses divergent, n'est-ce pas. Tout le monde veut un Président de la République, mais quel Président et comment ? Par exemple. C'est là où il y a des divergences »¹¹⁷³

De même, cette concurrence entre ces deux catégories d'acteurs peut pousser une partie d'entre eux à opter pour une stratégie de délégitimation dans le champ politique : le leader laïc ou ses partisans peuvent alors critiquer le multipositionnement des religieux en promouvant un anti-cléricalisme, souligne Fady Noun, faisant ici référence au C.P.L. aouniste :

« Une des constantes du patriarcat est de rester rassembleur, même dans le cas de prises de positions subtiles pour un camp plutôt que pour l'autre. Il y a une réserve, cette position reste sur le plan des principes et n'a pas d'influence. Le CPL était critique et hostile au Patriarche Sfeir et ça a influé aussi sur l'opinion. Il y a eu un courant anti-clérical déclenché par le C.P.L.. Il y a un courant anti-clérical aussi au Liban. Surtout parmi les élites. C'est pour ça que ce rôle est ambigu. [...] Michel Aoun a même dit « moi je suis le Patriarche politique du Liban », il a utilisé ce mot. Il a utilisé

¹¹⁷¹ Entretien avec Ahmad Fatfât, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

¹¹⁷² Davantage liée à l'action diplomatique patriarcale des années 1920-1930, qu'à un lien avec des valeurs spécifiquement chrétiennes.

¹¹⁷³ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, 20/07/15.

ce mot dans les années 2000 après son retour. Oui, il y a sûrement une concurrence entre le patriarcat et Michel Aoun. Même entre le patriarcat et Samir Geagea sur certaines questions, les positions ne sont pas les mêmes. Il y a des divergences. Mais le rôle du patriarcat n'est pas complet et demeure au niveau de l'autorité morale et des grandes orientations »¹¹⁷⁴

Cette observation, corroborée par d'autres acteurs religieux comme laïcs proches de Bkerké, est surtout observable dans le cas chrétien, où le Patriarche demeure le garant de l'équilibre à l'intérieur du groupe, en « arbitrant tacitement » les querelles partisans (surtout depuis les affrontements meurtriers entre aounistes et F.L. de 1990), se posant en référent ultime de ces conflits, comme le souligne Elizabeth Picard : « *au regard d'observateurs avertis, « seul le Patriarche a autorité sur les maronites et parle en leur nom » et l'opinion répandue que le « réalisme » et l'autorité du Patriarche auront toujours raison d'un leader laïque insoumis ou aventureux. Ici, l'histoire tumultueuse des deux dernières années de la guerre (1989-1990) dans les régions chrétiennes fait écho à l'échec de Youssef Karam et illustre une nouvelle fois le paradigme des 'âmmiyyât »¹¹⁷⁵.*

Cependant, si l'autorité et le charisme de fonction permettent au chef religieux, chrétien comme musulman, de se poser en référent et en arbitre, le danger demeure réel en cas de prise de parti, que celle-ci soit en faveur d'une faction, ou au contraire contre une ligne politique défendue par une partie de la classe politique, comme le précise Imad El Hout :

*« **Question :** Est-ce que se positionner politiquement peut représenter un danger pour les leaders religieux, en terme de crédibilité ou de légitimité ?*

***Imad El Hout :** Oui, parce qu'un religieux est un leader de toutes les personnes de cette religion. Il ne peut pas faire partie ni avec l'un ou l'autre. Il doit, si j'ose dire, avoir le rôle d'un guide. Alors s'il fait partie avec un côté ou un autre c'est vrai qu'il ne sera pas un point d'union ou de rencontre.*

***Question :** Et il y a eu des cas où ces leaders religieux ont pris parti ?*

***Imad El Hout :** Pas vraiment non. Pas très flagrant. Ça arrive de temps en temps dans un détail quelconque mais après ils se rééquilibrent. Donc ça ne dure pas.*

¹¹⁷⁴ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

¹¹⁷⁵ Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », in *Monde Arabe*, op. cit., page 12.

Question : *Parce que j'avais lu que le précédent Patriarche notamment Monseigneur Sfeir était perçu comme étant plutôt du côté du 14 mars...*

Imad El Hout : *Disons que, quand je dis qu'il ne doit être ni avec l'un ni avec l'autre, ça ne veut pas dire qu'il doit être sans position. Mais il doit avoir ses positions sur les principes et non pas sur le fait d'être pour un groupe ou pour un autre. Alors, si lui, le Patriarche Sfeir, il était pour le projet de l'État, alors le 14 mars s'est rallié à ce projet. Mais lui il n'était pas 14 mars, il était le Patriarche maronite Sfeir, et il recevait tous les chrétiens. Il ne faisait pas partie des positions de tel ou tel camp. Mais il avait ses positions sur les principes et ça c'est normal.*

Question : *Oui parce qu'en plus je sais qu'il a été le chef de file de cette résistance à la présence syrienne à partir de 2000. Là pour le coup c'est un investissement politique qui est assez fort ?*

Imad El Hout : *Oui, mais là, c'est un investissement national.*

Question : *Donc en général les positionnements politiques concordent toujours avec ce rôle de guide ou de garant, que ce soit pour n'importe quel leader religieux. Et c'est valable aussi pour le mufti ?*

Imad El Hout : *Oui, c'est pour ça qu'il y a un an, il y a eu l'élection d'un nouveau mufti et le mufti précédent dans ses deux dernières années, il a pris parti et ça a entraîné le changement. Il ne peut pas continuer en faisant partie d'une partie de sa religion. Ceci dit, il faut à mon avis prendre en considération que le chef religieux est une personne, il a ses avis, et il a le droit d'annoncer ses avis-là. Ce n'est pas parce qu'il est un leader religieux qu'il faut lui interdire de jouer son rôle normal dans la vie politique ou quotidienne de son pays. Mais pas en tant que chef religieux, en tant que citoyen, il continue à avoir ce droit-là et on ne peut pas l'empêcher »¹¹⁷⁶*

La transgression de la ligne rouge symbolique déterminant la division du travail positionnel entre élites des deux champs peut cependant s'avérer lourde de conséquence pour l'acteur occupant une fonction supposée supra-sociale et a-partisane, et ce, quel que soit le rattachement communautaire ou confessionnel de ladite fonction.

¹¹⁷⁶ Entretien avec Imad El Hout, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

b) Quelques exemples de transgression de lignes rouges

Dès lors, semblent se dessiner de plus en plus nettement les lignes rouges délimitant les rôles des élites politiques et religieuses dans le travail de positionnement : si la défense des grands principes semble acceptée, et même attendue, pour les seconds, le risque du positionnement partisan est sans cesse présent. Si la ligne politique des chefs religieux s'inscrit en opposition avec les objectifs et stratégies d'un groupe politique, il n'est pas rare que celui-ci monte au créneau et dénonce la partialité de l'acteur occupant une fonction supposée suprasociale. Il est, en effet, important de souligner que la critique d'une trop grande implication du dignitaire religieux dans la politique, ou son investissement sur des thèmes clivants ou perçus comme trop communautarisés, entraînent presque systématiquement dans les discours d'acteurs¹¹⁷⁷ une dichotomie entre l'acteur et la fonction : le premier est critiqué et jugé en contradiction avec la seconde, dont le prestige demeure néanmoins intact :

« Question : On sent que c'est un thème qui tient beaucoup au cœur de Monseigneur Raï, ce thème de la défense des chrétiens d'Orient... »

« Réponse : Oui, mais jamais le Patriarche maronite avant Raï n'a évoqué l'affaire des chrétiens d'Orient. On ne s'en mêlait pas. Jusqu'à Sfeir, on dit que chaque chrétien de son pays est un citoyen de son pays. Ça ne relève pas du Patriarcat maronite d'intervenir dans des choses de l'intérieur du pays. C'est très important de le dire. Je ne sais pas pourquoi Raï a changé ça. Peut-être parce que l'État d'un pays arabe au temps du printemps arabe, les États ont failli »¹¹⁷⁸

Même lorsqu'il convient de nuancer ces critiques, la dichotomie entre individualité et fonction symbolique s'opère également, comme nous le montre à nouveau la remarque d'Imad El Hout précitée :

« Ceci dit, il faut à mon avis prendre en considération que le chef religieux est une personne, il a ses avis, et il a le droit d'annoncer ses avis là. [...] Mais pas en tant que chef religieux, en tant que citoyen, il continue à avoir ce droit là et on ne peut pas l'empêcher »¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁷ Au cours de nos entretiens comme dans les médias.

¹¹⁷⁸ Entretien avec un proche de Monseigneur Sfeir, souhaitant garder l'anonymat, réalisé près de Beyrouth, en avril 2016.

¹¹⁷⁹ Entretien avec Imad El Hout, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

Les exemples de débordements les plus cités sont assez récents, et constamment évoqués en miroir d'une tradition passée, dans une rhétorique assez passéiste, comme les déclarations ci-dessus le laissent deviner¹¹⁸⁰. Le premier exemple spontanément cité lors de notre enquête de terrain, actualité immédiate oblige, est celui des positionnements du Patriarche Raï, au début de son mandat. Nous ne reviendrons pas sur ses déclarations relatives au déclenchement des révoltes en Syrie, plusieurs fois évoquées au cours de notre étude. En revanche, il convient de se pencher plus avant sur le débat ayant entouré la période de la vacance présidentielle de 2014 à 2016. Cette vacance, rappelons-le, débute en mai 2014, à l'issue du mandat du Président Michel Sleiman. Dès lors, deux rivaux politiques, soutenus chacun par les deux formations politiques des 8 et 14 mars, s'affrontent en vue d'accéder à la magistrature suprême : Michel Aoun et Samir Geagea. La chambre des députés étant dominée numériquement par les forces du 14 mars, toute élection est susceptible de porter le chef des F.L. à Baabda. Les alliés du général Aoun, au premier rang desquels le Hezbollah, entreprennent donc de provoquer un défaut de quorum¹¹⁸¹ en boycottant les séances parlementaires. Cette situation entraîne une vacance qui ne prendra fin qu'au moyen de renversements d'alliances et de compromis politiques âprement négociés, en novembre 2016, soit plus de deux ans après la fin du précédent mandat présidentiel. Au cours de cette période, le Patriarche Raï n'a de cesse de jouer le rôle d'unique représentant institutionnel de la communauté chrétienne maronite (et des communautés chrétiennes en général), en l'absence d'un Président élu, en critiquant les acteurs de cette vacance à la tête de l'État, responsable, de fait, d'un déséquilibre du principe de répartition communautaire des postes au sein de la troïka : *« Il y avait aujourd'hui une quatorzième séance électorale, et ils n'ont pas assuré le quorum et pas élu de président. Il est temps d'utiliser le bâton. Oui, le temps du bâton est venu. Nous refusons que le Liban reste décapité, sans président. Nous refusons que le pays sombre dans le chaos. S'ils n'élisent pas un président, cela veut dire qu'ils veulent le chaos. Chacune des parties influentes souhaite être le président. Voici venu le temps du bâton. Seul le président peut protéger le Liban. [...] Je m'en prendrai aux personnes qu'il faut, quels qu'ils soient – et ils savent qui ils sont »*¹¹⁸². Cette position

¹¹⁸⁰ Notons qu'ils sont également cités comme des moments exceptionnels, en rupture avec un héritage historique, une « normalité » inscrite dans une temporalité longue.

¹¹⁸¹ Les deux tiers des députés de la chambre doivent être présents afin que le quorum soit atteint, soit 86 députés sur 128.

¹¹⁸² Ces déclarations relayées par le quotidien *L'Orient-Le Jour*, et prononcées dans le cadre d'un voyage patriarcal en Australie en octobre 2014, eurent un retentissement certain auprès de la classe politique, et notamment les députés proches du 14 mars, dénonçant eux-mêmes le boycott. Cf « Raï aux députés boycottteurs : « Voici venu le temps du bâton... » », *L'Orient-Le Jour*, 30 octobre 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/893663/rai-aux-deputes-boycotteurs-voici-venu-le-temps-du-baton-.html>, consulté le 30/10/14 ; « Raï : Les politiciens sont des « vendus » », *L'Orient-Le Jour*, 31 octobre 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/893799/rai-les-politiciens-sont-des-vendus-.html>, consulté le 03/11/14 ; « Explosion de colère du patriarche contre le torpillage des institutions », *L'Orient-Le Jour*, 8 novembre 2014,

principielle est présentée comme telle par la hiérarchie maronite et par les conseillers laïcs proches de Bkerké :

Harès Chehab :

« Vous voyez que le Patriarche est en train de réprimander les hommes politiques, de les insulter même. Hier [NDLR : le 2 novembre 2014], il en a fait presque des traîtres, il les a rejetés, comme il a rejeté tous les politiciens qui s'obstinaient à ne pas se présenter au Parlement pour l'élection du président de la République. [...] Hier son discours en Australie était d'une violence inouïe et il avait raison de faire cela. Je ne vois pas comment des chefs de groupes ou les membres du Parlement sont en mesure d'aller pour voter la reconduction de leur mandat, mais ne peuvent pas se réunir pour l'élection d'un Président de la République. Cela va à l'encontre pas seulement du bon sens mais de tout sentiment national. De deux choses l'une : ou bien vous pouvez élire selon une conviction intime en votre âme et conscience et il n'y a aucun empêchement à cela, ou bien vous devez attendre l'ordre de mission qui vient soit de l'Iran soit de l'Arabie Saoudite »¹¹⁸³

Cette déclaration, certes virulente mais présentée comme une prise de position principielle, a néanmoins pour effet de polariser encore davantage l'opposition d'une partie de la classe politique (*i.e.* les députés du 14 mars) contre le Patriarche, estimant injuste que celui-ci ne procède à aucune distinction entre les députés boycottés et les autres.

Atif Majdalani :

« Le Patriarche essaie de pousser les députés à faire leur devoir constitutionnel, de descendre au Parlement et d'élire un Président. Ce qui nous gêne c'est qu'il ne fait pas la différence entre les gens. Les députés qui font leur devoir, et les députés qui ne font pas leur devoir. Ils parlent des députés en général. Ce qui nous gêne un peu. [...] Il n'a pas de positions nettes, claires et précises, vis-à-vis de ce qu'il se passe sur la scène politique au Liban. Il parle qu'il faut élire un Président, bon, d'accord, mais il y a des gens qui sont là et qui sont prêts et qui viennent à chaque fois que M. Berri nous

disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/895082/explosion-de-colere-du-patriarche-contre-le-torpillage-des-institutions.html>, consulté le 08/11/14.

¹¹⁸³ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh, le 03/11/14.

*demande, nous sommes là pour élire un Président et les autres ne viennent pas. Ce n'est pas possible de ne pas critiquer cette position du Patriarche qui fait que, pour lui, tout le monde est égal. Non, ce n'est pas ça, il y a des gens qui font leur devoir constitutionnel, d'autres qui refusent de descendre et de faire leur devoir. Donc il faut faire la différence entre les deux quand même »*¹¹⁸⁴

Indépendamment de ces querelles quotidiennes, qui peuvent sembler relever de l'anecdote, ces témoignages révèlent à la fois le malaise des acteurs politiques dès lors que leurs homologues du champ religieux transposent la concurrence dans le champ politique, mais également les difficultés impliquées par une critique du dignitaire religieux, en raison de l'aura symbolique forte dont il bénéficie et des implications induites par une telle démarche sur la préservation du système consociatif dont ce dignitaire est le garant. Ces difficultés sont désamorçées par la pratique de la dichotomie entre acteur et fonction : la fonction garde son prestige, c'est l'acteur qui agit mal.

*« Le Patriarche actuel a des alliés politiques parce qu'étant donné qu'il veut ménager la chèvre et le chou, une fois c'est le chou qui le supporte, une fois la chèvre. Mais à la fin, il s'est éteint. Aujourd'hui on ne sent plus le vrai poids de Bkerké. Politiquement parce qu'il n'a pas pris de position politique à l'intérieur, et nationalement parce qu'il n'a jamais pris de position au niveau de la défense de l'État libanais en tant que tel. Même sur la présidentielle. Un jour on veut un Président, un jour on veut pas. Un jour on veut un Président fort, un jour on veut un Président qui soit fort mais qui soit représentatif, un jour on veut un Président qui ne soit ni du 14 mars, ni du 8 mars. Un jour on veut le 8 mars mais sans le 14... On n'a jamais compris, et franchement tout le monde se demande quand on vous demande la question « le Patriarche est avec qui ? », vous leur demandez (c'est la blague que tout le monde fait) « au début de l'interview ou à la fin de l'interview ? ». Prenez n'importe quel discours qu'il fait : « je veux être bien avec tout le monde, je veux que personne ne me critique ». Mais, à mon avis, Bkerké a perdu aujourd'hui avec ce Patriarche-là, Bkerké a perdu son rôle de... vecteur identitaire national »*¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁴ Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

¹¹⁸⁵ Entretien avec un député proche du 14 mars, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

Cette prudence discursive, observable dans les discours, apparaît également dans certaines déclarations de personnalités cléricales :

« Pendant l'élection, le Patriarche Raï a réuni les quatre leaders chrétiens, les quatre grands comme on les appelle, autour d'une table : Amine Gemayel, Samir Geagea, Michel Aoun et Sleiman Frangié. Pour trouver une solution à la vacance présidentielle. Mais la présidence est un poste national, et vouloir régler sa vacance entre leaders chrétiens, cela a une logique communautariste. Il a le zèle du pasteur mais la logique du politique. [...] Raï se considère un peu comme le chef politique des chefs politiques chrétiens. Même les musulmans n'ont pas de référence comme lui. Mais pourtant avec ces positionnements, Bkerké a beaucoup perdu en crédibilité depuis ces trois-quatre dernières années... »¹¹⁸⁶

Tant dans les déclarations des acteurs politiques que religieux, la dichotomie acteur/fonction offre donc une porte de sortie au problème de l'inviolabilité supposée du dignitaire religieux, incarnant symboliquement la communauté dans le système pluricommunautaire libanais.

Le second exemple, sur lequel nous passerons plus rapidement pour l'avoir déjà évoqué à de nombreuses reprises, mais qui révèle néanmoins les répercussions drastiques qu'un positionnement partisan explicite peut avoir sur les acteurs religieux, les fonctions qu'ils occupent, ainsi que les instances qu'ils représentent, est celui de l'opposition entre le Mufti Qabbani et le clan Hariri, à partir de 2009. Les enjeux ne sont ici pas les mêmes, du fait du statut juridique attaché à la fonction de Mufti¹¹⁸⁷ et de la symbolique qui en découle dans l'imaginaire collectif. L'affaire Qabbani, telle qu'elle est désignée, illustre les retombées drastiques d'un positionnement partisan explicite de la part d'un dignitaire religieux. Quelles qu'aient été les raisons motivant ce positionnement¹¹⁸⁸, celui-ci fut perçu, nous l'avons vu, non seulement comme allant à l'encontre du rôle traditionnellement dévolu aux dignitaires religieux, mais comme mettant également la communauté en danger :

« The previous mufti no, in the last four years of his period, he had tendency to Hezbollah or Aoun, than the Hariri party. Because we accused him to be corrupt and try to pressure him to make him step down, because of this corruption. So he said « I

¹¹⁸⁶ Entretien avec un prêtre maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en avril 2016.

¹¹⁸⁷ Le Mufti est considéré comme un fonctionnaire recevant une contribution financière de l'État. Cf supra : Première Partie, II, section 2.

¹¹⁸⁸ En l'occurrence davantage d'ordre personnel.

will not step down, I will stay » and he went to Hezbollah and tried to make secession within the Sunni community »¹¹⁸⁹

Le caractère exceptionnel de ce positionnement partisan est également souligné, prendre fait et cause pour un parti trancherait avec une « normalité » :

« Tout d’abord, Qabbani avait pris fait et cause, entre autres, parce que il était grassement payé par le Hezbollah, et c’est surtout son fils qui avait été grassement payé par le Hezbollah, et qui faisait beaucoup de fantaisies comme celui d’ailleurs du précédent mufti de Tripoli [NDLR : le mufti Taha Sabounji, dont le fils fut également accusé de malversations]. Mais je répète que Qabbani, ça a été, disons, le premier Mufti à prendre des positions très politiques »¹¹⁹⁰

Nous sommes déjà revenus sur les conditions et les répercussions de cette affaire, néanmoins deux points nous paraissent ici pertinents à relever. Tout d’abord, il paraît assez curieux de constater que, nonobstant les accusations de détournements concernant son fils, les principaux reproches adressés au Mufti Qabbani sont ceux concernant son « retournement d’alliance » en faveur du clan Mikati et, par extension, du Hezbollah, désigné comme une prise de position partisane. Cheikh Qabbani serait donc sorti du rôle attaché à la fonction de Mufti pour s’investir dans le champ politique. Or, force est de constater que ces accusations semblent faire suite à un « revirement stratégique » et non à investissement dans le champ politique : le Mufti était perçu avant comme étant affilié au Moustaqbal, et plus spécifiquement au clan Hariri¹¹⁹¹, courant électoralement majoritaire au sein de la communauté, sans que cela ne suscite une quelconque levée de bouclier. Contrairement au Patriarche, la dimension partisane, certes larvée, des clercs sunnites ne saurait être critiquée lorsqu’elle s’exprime en faveur de la tendance politique majoritaire au sein de la communauté. Le second point que nous aimerions relever, est celui du dénouement de cette affaire, et de sa temporalité. Nous avons expliqué les circonstances ayant conduit à la constitution de deux Conseils chérié concurrents, l’un soutenant le Mufti Qabbani, l’autre soutenu par le Courant du Futur, ainsi que les débats virulents ayant accompagné cette période de tension au sein de l’instance d’une part, et de la communauté sunnite libanaise dans son ensemble, d’autre part. Pourtant, force est de constater que ce moment de crise ne connaît une résolution qu’à l’issue du

¹¹⁸⁹ Entretien avec un membre de Dar Al Fatwa, souhaitant garder l’anonymat, réalisé à Beyrouth en novembre 2014.

¹¹⁹⁰ Entretien avec un député proche du 14 mars, souhaitant garder l’anonymat, réalisé à Hazmieh, en avril 2016.

¹¹⁹¹ Nous avons souligné cet aspect en abordant la question de la réforme du collège électoral du Mufti, ainsi que les débats qui ont suivi sa mise en place. Cf supra : Première Partie, I, section 3. Cf également Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

mandat de Rachid Qabbani. Celui-ci n'a donc pas démissionné, le Conseil soutenant le Mufti a, quant à lui, été dissous, conformément à un accord tacite conclu suite à la médiation des gouvernements égyptien et saoudien¹¹⁹². Le Conseil en place, soutenu par le Moustaqbal, a donc continué à gérer les affaires courantes jusqu'à l'élection d'un nouveau Mufti. Il peut paraître étrange qu'une telle crise, touchant presque à l'identité même de la fonction de Mufti, ait pu, après tant de rebondissements, être « résolue » par l'attente¹¹⁹³. Cette volonté de pacifier la situation, et de s'accommoder d'un état de fait, tant pour Cheikh Qabbani que pour le clan Hariri, nous semble néanmoins la manifestation d'une volonté de sauvegarder les apparences pour éviter toute division susceptible de provoquer une scission au sein de la communauté, et d'avoir des retombées drastiques sur le leadership sunnite et son rôle dans les affaires politiques du pays d'une part. Mais elle témoigne également du souhait de ne pas éroder davantage le prestige symbolique attaché à la fonction du chef de Dar al Fatwa, susceptible, elle aussi, de créer un déséquilibre dans la relation d'homologie entre celui-ci et son homologue maronite, présentée comme étant à la base du compromis politique sur lequel s'est forgé le système consociatif libanais.

Ce rapide panorama, que nous avons tenté d'illustrer, met en exergue la division du travail positionnel entre élites politique et religieuse au Liban. Alors que la première est naturellement autorisée à se prononcer sur les sujets de politique quotidienne, et peut se permettre une implication sur les questions polémiques, sans risquer, outre mesure, de se délégitimer lors des débats, la seconde, en revanche, ne bénéficie pas des mêmes marges de manœuvre dans un champ (politique) qui n'est initialement pas le sien. Cette division du travail attribue tacitement la défense des grands principes, le positionnement sur les questions nationales, et l'impartialité supra-partisane supposée, à cet establishment religieux qui se perçoit, et est perçu, comme le garant d'une unité nationale symbolisée et cristallisée au sein de discours attendus comme rassembleurs. L'implication plus directe des dignitaires religieux dans le champ politique, sur des thèmes moins « idéels »¹¹⁹⁴, comporte un risque accru comparé à celui que subissent leurs homologues du champ politique. L'exemple du Patriarche Raï est, à ce titre, très parlant. Toutefois, à chaque fois qu'un positionnement des acteurs religieux fait débat, le travail de séparation entre la fonction et l'individu qui l'occupe (nécessairement limitée dans le temps) permet à l'ensemble des acteurs de prévenir toute érosion du capital symbolique attaché à cette fonction. Cette démarche rhétorique est

¹¹⁹² Entretien avec Mohammed Nokkari, réalisé à Beyrouth, le 02/07/15.

¹¹⁹³ De 2009 à 2014, date de l'élection du Mufti Derian.

¹¹⁹⁴ Les exemples sont nombreux, nous aurions également pu citer l'implication du Patriarche Raï à l'encontre du renvoi d'un fonctionnaire chrétien du ministère de l'économie, et le malaise qu'il a suscité, notamment auprès des acteurs politiques proches du 14 mars ; mais également l'inconfort du Patriarche Sfeir vis-à-vis des demandes pressantes de certains acteurs le suppliant d'intercéder auprès des autorités syriennes, en poste au Liban, pour la libération de Samir Geagea dans les années 1990 (cf Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15).

observable à la fois dans les discours des acteurs que nous avons interrogés mais également dans les discours relayés dans les médias publics.

Si cette division du travail positionnel semble se confirmer dans les faits, il n'est cependant pas la seule dimension caractérisant les rapports et les positionnements entre chefs religieux et politiques, celui-ci laissant parfois supposer un jeu de balancier entre élites des deux champs, dès lors que l'une d'entre elles voit sa légitimité, son influence ou son autorité diminuer. Nous sommes déjà revenus sur ce point précédemment¹¹⁹⁵, mais soulignons une nouvelle fois l'importance de cette dynamique : lorsque le leadership politique fait défaut au sein de la communauté, les attentes de la population se tournent vers les instances religieuses, auxquelles semble dévolu le rôle de référent et de guide. C'est du moins ce que laissent supposer la littérature et les analyses des observateurs et des acteurs eux-mêmes¹¹⁹⁶. Toutefois, la dynamique peut également répondre à une logique *top-down* en ce sens où les acteurs religieux entreprennent parfois de remplir ce rôle en période de déficit de leadership religieux, ou interprétée comme telle. Ce fut notamment le cas pendant la vacance présidentielle¹¹⁹⁷, où le Patriarche Raï entreprit d'assumer le rôle de défenseur des intérêts chrétiens, mais également de garant du respect des institutions et de leur pratique.

Les dynamiques internes régissant les relations au sein du corps des élites politique et religieuse alternent donc entre complémentarité et concurrence. Il convient, dès lors, de porter un rapide regard sur la gestion des rapports conflictuels entre ces deux pôles, à la fois dans leurs moments de rupture, et dans leur résolution.

¹¹⁹⁵ Cf supra : Première Partie, III, section 3.

¹¹⁹⁶ Il convient, il est vrai, de questionner cette généralisation d'une attitude qui serait « communautaire » : il est en effet peu probable qu'un tel comportement soit observable au sein de la jeunesse libanaise, « juridiquement chrétienne ou musulmane », d'Achrafieh ou de Hamra, jeunesse politiquement désabusée, rêvant d'émigration, et parfois très critique vis-à-vis des élites politiques et religieuses du pays.

¹¹⁹⁷ Le symbole du rôle endossé par le Patriarche Raï trouve notamment sa traduction lors de la visite d'État du Président Hollande au Liban en avril 2016. Désireux de souligner l'importance de l'équilibre interconfessionnel au Pays du Cèdre, ce dernier entreprend de rencontrer les représentants institutionnels de toutes les communautés : le Premier ministre Tammam Salam pour les sunnites et le Président du Parlement Nabih Berri pour les chiites. La Présidence de la République étant alors vacante, François Hollande recevra le Patriarche Raï en tant que représentant de sa communauté, témoignant alors de l'importance du rôle du prélat dans le travail de représentation institutionnelle des chrétiens maronites. Cf « Arrivé au Liban, Hollande entame une tournée au Moyen-Orient », Le Huffington Post, 16 avril 2016 : http://www.huffingtonpost.fr/2016/04/16/francois-hollande-moyen-orient-tournee_n_9708424.html, consulté le 16/04/16 ; cf également Raphaël GOURRADA, « Le positionnement politique du patriarcat maronite au Liban : dynamiques, enjeux, défis », *Orient Stratégique*, Numéro 5, 2017, pp. 29-44.

Section 3 : Gérer la contestation inter-champs : quelles réponses des establishments ? Quelles stratégies ?

a) Le retour à un positionnement supra-partisan

Nous l'avons vu, la relation entre leaderships politique et religieux peut parfois se caractériser par une rivalité allant jusqu'à la rupture consommée entre le clerc et une partie de la *za'ama* : ce fut le cas en 1990 entre le Patriarche Sfeir et les aounistes, au début des années 2010 entre le Mufti Qabbani et les partisans du Moustaqbal, ou encore au cours des années 2014-2016 entre le Patriarche Raï et l'ensemble de la classe politique chrétienne maronite. La rupture peut dès lors prendre une forme larvée, sous-tendant les relations entre leaders, ou bien celle d'une rupture complète et explicite entre la hiérarchie religieuse et les acteurs politiques. Que le conflit soit ouvert ou dissimulé, il pose en général problème aux protagonistes dans le sens où il sape fondamentalement, bien que parfois ponctuellement, le travail de légitimation et d'équilibre sous-jacent à la relation d'interdépendance complexe concernant les élites des deux champs. Ceci explique peut-être en partie qu'il soit en définitive relativement limité dans le temps – dans le sens où l'on semble davantage assister à des oppositions conjoncturelles et non structurelles¹¹⁹⁸ – et trouve sa résolution par le biais de négociations internes, ou de revirements stratégiques de la part d'acteurs conscients des dangers qu'une telle scission représente pour la préservation de l'ordre social en place au Liban.

Dès lors, comment gérer cette contestation ? Aux regards des différents exemples de rivalités qui s'offrent à nous, plusieurs stratégies se distinguent. La plus visible est celle vers laquelle tendent une majorité d'acteurs au sein de ce système d'élites. Il s'agit d'une stratégie, reposant sur des ressorts discursifs et symboliques, visant à euphémiser l'opposition entre leaderships religieux et politiques, à la fois par le biais d'un discours plus « respectueux » des instances religieuses communautaires de la part des acteurs politiques, mais également par l'option pour un positionnement plus rassembleur de la part des chefs religieux, afin de ne pas s'aliéner une partie de la classe politique et donc, par extension, des sociétés partisans qui lui sont attachées, via la promotion d'un discours rassembleur. Notre terrain se concentrant essentiellement sur les acteurs religieux, nous traiterons principalement ici de cette stratégie d'euphémisation. Nous avons déjà souligné l'impératif d'adéquation entre les discours et positionnements pratiqués par les acteurs

¹¹⁹⁸ Même si cela semble nuancer le travail de théorisation que nous venons juste d'entreprendre, à la suite d'auteurs comme Elizabeth Picard ou Fiona McCallum.

religieux et les fonctions qu'ils occupent et prétendent incarner¹¹⁹⁹ : s'ils ambitionnent de se présenter non seulement en tant que chefs religieux communautaires¹²⁰⁰ mais également comme acteurs institutionnels, c'est-à-dire prétendant agir à l'échelle nationale, ils se doivent alors de produire et de présenter un discours supposé s'exprimer au nom de tous. Dès lors, il n'est pas surprenant d'assister à un retour stratégique à ce type de positionnements rassembleurs afin de désamorcer les crises ou moments de tension entre élites des deux champs.

Reprenons ici l'exemple de Monseigneur Sfeir, dont les positionnements furent parfois critiqués par les adversaires du mouvement du 14 mars comme étant trop proches de ces derniers, dans les dernières années de son mandat (2005-2011). Ceci est particulièrement visible dans les discours critiquant, de manière plus ou moins voilée, la proximité supposée entre le Patriarche Sfeir et les Forces Libanaises, et plus particulièrement son leader Samir Geagea. Le militantisme du Patriarche en faveur d'une défense des intérêts et des privilèges d'une communauté chrétienne s'estimant grande perdante des Accords de Taëf, et opprimée par un pouvoir syrien méfiant à son égard, conduit le prélat maronite à prôner un traitement égalitaire pour l'ensemble des acteurs des conflits civils dans la période de l'après-guerre. Seul grand leader à avoir été condamné (à la perpétuité qui plus est) et incarcéré, en 1994, Samir Geagea fait alors figure de personnalité sacrifiée sur l'autel de la *realpolitik* syrienne, incarnant à lui seul, et plus que tout autre leader dans l'imaginaire collectif, le « *reflet du martyr de la communauté maronite* »¹²⁰¹. C'est donc par souci d'équité que le Patriarche Sfeir entreprend alors de militer pour la libération du leader chrétien, au nom de l'égalité de traitement de l'ensemble des acteurs du conflit, ayant bénéficié de la loi d'amnistie générale de 1991¹²⁰². Ce militantisme lui vaut d'être surnommé « Abou Samir », le père de Samir Geagea. Cet alignement de fait entre Bkerké et les F.L. est présenté comme tel tant par les partisans de l'ancienne milice chrétienne (agissant alors clandestinement par crainte de représailles syriennes), que par les autorités politiques alliées au régime de Damas, soucieuses de décrédibiliser le Patriarche en dénonçant sa partialité, et sapant ainsi sa légitimité à se prononcer dans le champ politique et, par là même, d'endiguer la portée de ses positionnements critiques vis-à-vis de l'occupation armée syrienne présente au Liban. La récupération s'opère également du côté des Forces Libanaises saisissant ainsi l'opportunité de présenter leur *za'im* comme le leader le plus proche de Bkerké. Cette stratégie est bien évidemment privilégiée lors du retour de Samir Geagea

¹¹⁹⁹ Cf supra : Première Partie, III, section 2.

¹²⁰⁰ *I.e.* représentant l'intégralité des acteurs de sa communauté.

¹²⁰¹ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'im* », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 76-77.

¹²⁰² Notons que, par souci de respect de cette loi d'amnistie, Samir Geagea ne fut pas officiellement condamné pour ses actions lors des conflits civils, mais pour un acte terroriste qui lui fut attribué : l'explosion d'une bombe dans une église à Zouk Mikhael au nord de la capitale.

dans la vie politique libanaise, suite à sa libération en 2005. Les F.L. n'auront dès lors de cesse de capitaliser symboliquement sur le militantisme passé du Patriarche en faveur de la libération de Geagea, et sur cet alignement supposé entre les positions de leur parti et celles du patriarcat pour construire et produire leur légitimité, et ce, également, dans une stratégie d'opposition entre la figure de leur chef et celle de Michel Aoun présenté, quant à lui, comme l'adversaire de Monseigneur Sfeir : « *« Suivre » Samir Geagea et son parti est fréquemment présenté comme étant le « choix de Bkerké ». [...] À chaque fois, l'attitude du Hakîm vis-à-vis du prélat est opposée à celle de Michel Aoun. Sont notamment rappelés les incidents du 5 novembre 1989, qui virent des partisans du général insulter le patriarche, ou encore des « injures » proférées par Aoun à son égard* »¹²⁰³. Emma Aubin-Boltanski souligne toutefois le rôle des acteurs ayant contribué à construire ce mythe du « candidat de Bkerké » : celui-ci semble construit et publicisé par les partisans plus que par la direction des F.L., et certainement au corps défendant de Bkerké¹²⁰⁴. Cette partialité patriarcale supposée est en revanche dénoncée par les aounistes, alimentant paradoxalement, selon certains observateurs, leur rhétorique laïciste et anti-cléricale¹²⁰⁵. Nous avons donc entrepris de tester cette hypothèse d'un alignement entre le Patriarche et le chef des F.L. lors de divers entretiens. Les premières réactions, provenant principalement de personnalités politiques, admettent la réalité de cette réputation, en soulignant toutefois son caractère fantasmé.

Faris Souaid :

*« On l'appelait « Abou Samir », le père de Samir Geagea, le protecteur de Samir Geagea [rires]. On disait aussi que Samir Geagea, c'était le candidat de Bkerké. Alors qu'à l'époque de l'incarcération de Samir Geagea, on avait proposé à Sfeir, les Syriens avaient proposé à Sfeir, la mise en liberté de Samir Geagea quitte à ce que Sfeir abdique quant à l'occupation syrienne du pays, c'est-à-dire qu'il accepte la présence des troupes syriennes dans le pays, et qu'en contrepartie on relâchait Samir Geagea. Il n'a pas accepté. Il a refusé »*¹²⁰⁶

¹²⁰³ Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'im* », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., p. 70.

¹²⁰⁴ *Ibid.*.

¹²⁰⁵ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Beyrouth, le 14/11/14.

¹²⁰⁶ Entretien avec Faris Souaid, réalisé à Beyrouth, le 10/07/15.

Atif Majdalani :

« Le Patriarche Sfeir, on l'appelait « Abou Samir ». Le père de Samir Geagea. C'était à cause des positions parce que le Patriarche portait plus les positions des Forces Libanaises et de Geagea que celles de Michel Aoun »¹²⁰⁷

Farid Khazen, député aouniste, souligne, quant à lui, des positionnements patriarcaux davantage tournés contre le C.P.L, surtout à partir des élections législatives de 2009 :

« [Sfeir] était le Patriarche de l'opposition contre l'occupation syrienne, pour la souveraineté du pays et son indépendance, et après les élections de 2005, il a déclaré que le général Aoun est le chef politique des chrétiens, après les élections. Oui, oui. Il a dit « les chrétiens ont maintenant un chef », parce que le général Aoun a eu 70% des votes. Et après en 2009, les élections de 2009, le Patriarche Sfeir était contre Aoun. Il était avec le 14 mars »¹²⁰⁸

Toutefois, dès lors que l'on entreprend d'interroger des personnalités proches de Bkerké, et membres de l'alliance du 14 mars, ainsi que des acteurs religieux au sein de la hiérarchie patriarcale, un certain malaise se fait sentir (tant dans les propos que dans l'attitude) sur la question d'un alignement entre Sfeir et Geagea. Messieurs Mazloun et Bechara soulignent ainsi, tous les deux, la conception égalitariste de l'ancien Patriarche, ayant motivé son militantisme vis-à-vis du leader des F.L..

Monseigneur Mazloun :

« Cette appellation [NDLR : d'« Abou Samir »] est venue durant l'emprisonnement de Samir Geagea pendant 11 ans, 11 ans et demi, où le Patriarche avait toujours réclamé, pratiquement tous les jours, la libération de Samir Geagea, le retrait des Syriens. Et évidemment les Forces Libanaises, qui, à l'époque, étaient pratiquement dissoutes, par la force, les jeunes des Forces Libanaises trouvaient refuge auprès du patriarche et voyaient que seul le Patriarche pouvait défendre leur cause. Et donc ils essayaient de se rassembler autour du Patriarche plus pour se protéger et garder la cause vivante que par, je dirais, amour pour le Patriarche. On peut dire là d'une

¹²⁰⁷ Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

¹²⁰⁸ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

manière ou d'une autre qu'ils ont utilisé le Patriarche dans certaines périodes, oui ils l'ont utilisé pour réclamer ouvertement la libération de Samir Geagea etc... Après la sortie de Samir Geagea de prison, évidemment les Forces Libanaises ont commencé à se réorganiser etc... Et ont pris position clairement. Dans certaines circonstances, Samir Geagea lui-même a eu des positions ambiguës vis-à-vis du Patriarche et du Patriarcat, et à mon avis, tous les leaders libanais ont des positions ambiguës vis-à-vis du Patriarche et du Patriarcat. [...] Le Patriarche demandait la libération de tous les Libanais qui étaient en prison, tous les Libanais qui avaient été kidnappés, tous ceux qui étaient dans les prisons syriennes dont une partie d'ailleurs reste en prison, et la position du Patriarche était une position de principe, pas seulement pour Geagea. Pour lui, Geagea était bien sûr un leader libanais, un leader maronite, qui a été maltraité par les Syriens, injustement, et que les Syriens n'avaient pas le droit de chasser Michel Aoun, n'avaient pas le droit de mettre Samir Geagea en prison. Pour lui Samir Geagea était un leader qui luttait pour l'indépendance de son pays, et donc, c'est son droit et son devoir, et l'armée d'occupation syrienne n'avait pas le droit de l'empêcher d'être dans son droit. Bon, c'était des positions de principe, pas seulement pour Geagea. Il a réclamé, il a tellement réclamé aussi le retour de Michel Aoun de l'exil, le retour d'Amine Gemayel de l'exil, le retour de Raymond Eddé de l'exil. Non il prenait des positions non pas pour des personnes, mais pour des principes. Voilà, tout ce qui allait à l'encontre de la liberté des Libanais, dans l'exercice de leur devoir patriotique était inacceptable pour le Patriarche. Donc ses positions ont toujours été des positions de principe contre l'injustice. Il jugeait que Geagea avait été traité injustement, que Aoun avait été traité injustement, que Gemayel avait été traité injustement etc... Donc sa position était qu'il faut que ces leaders puissent rentrer, puissent continuer à jouer le rôle politique, patriotique, surtout que le rôle qu'ils ont joué, surtout que leurs positions qui ont été sanctionnées de cette façon étaient des positions patriotiques contre l'occupation syrienne »¹²⁰⁹

¹²⁰⁹ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

Monseigneur Mazloum n'hésite pas non plus à dénoncer cette assimilation entre Monseigneur Sfeir et les F.L. à un jeu syrien, ayant pour objectif de décrédibiliser le Patriarche, et éroder sa dimension suprapartisane :

*« **Question** : c'est curieux justement qu'on l'ait appelé « Abou Samir », qu'il y ait eu cette focalisation sur Samir Geagea alors que justement c'était valable pour Aoun, Gemayel et Eddé notamment.*

***Monseigneur Mazloum** : Oui ça c'est justement le jeu hypocrite et malsain des Syriens justement. Ils faisaient tout pour éclabousser, pour ainsi dire, le Patriarche, pour montrer qu'il est partisan, qu'il couvrait tout ce que les Forces Libanaises avaient fait etc... ça faisait partie, pour ainsi dire, de la lutte syrienne contre le Patriarche. Ils ne pouvaient pas le traiter militairement, ils ne pouvaient pas lui mettre la main dessus et l'emprisonner. Mais ils faisaient tout pour éclabousser un petit peu sa figure auprès des Libanais, de l'opinion publique, pour abaisser un peu sa position, son rôle, pour montrer que, oui, si le Patriarche critiquait les Syriens c'est qu'il était partisan de untel, alors que les Syriens avaient fait ce qu'ils avaient fait pour libérer le Liban de gens qui avaient mal fait, qui avaient tué des Libanais etc... Bon ça faisait partie un peu de la propagande, de la guerre psychologique que les Syriens savaient bien mener contre tout le monde, et pas seulement contre le Patriarche »¹²¹⁰*

La réponse relativement hésitante de Monseigneur Bechara semble révéler, quant à elle, l'inconfort que cette assimilation provoque au sein de la hiérarchie patriarcale :

*« **Question** : J'avais lu aussi qu'on appelait Samir Geagea le « candidat de Bkerké », pendant un moment, et je crois que Samir Frangié m'avait dit qu'on appelait notamment le Patriarche Sfeir « Abou Samir » en référence à Samir Geagea. Là, c'est un lien assez proche avec une personnalité politique...*

***Monseigneur Bechara** : C'est-à-dire quand Samir Geagea a été emprisonné pendant plus de onze ans, je crois, et le Patriarche, tant pour Samir Geagea que pour Michel Aoun, a toujours défendu ces deux leaders maronites.*

***Question** : Pourtant il y avait des tensions avec Michel Aoun...*

¹²¹⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

Monseigneur Bechara : *Oui, mais sur le principe, il ne lésinait pas. Il a été exclu de la vie politique, l'un a été exilé, l'autre emprisonné mais il dit que d'autres miliciens, sont à l'intérieur du gouvernement et que ces deux-là, l'un emprisonné, l'autre exilé, ce n'est pas juste donc il défendait leurs droits.*

Question : *Est-ce qu'il défendait là des leaders en général, ou des leaders chrétiens pour le coup ? Ces leaders sont écartés parce qu'ils sont chrétiens peut-être... ?*

Monseigneur Bechara : *C'est un fait. Ces deux leaders... d'autres dans leur cas ont été impliqués, ont été acceptés dans la direction du pays, alors que ces deux-là ont été exclus. Donc il y avait deux poids deux mesures dans l'évaluation des personnes et de la situation.*

Question : *Mais alors, pour le coup, on l'appelait « Abu Samir » et pas « Abu Michel »...*

Monseigneur Bechara : *Oui, oui... Parce que... Michel Aoun... les partisans de Michel Aoun ont agressé le Patriarche dans sa résidence de Bkerké, et il a été obligé de se retirer dans sa résidence d'été. Sur le plan des principes, il défendait tous ceux qui étaient exclus, tous ceux qui étaient opprimés, de la vie politique. Et le Patriarche Sfeir a joué un rôle déterminant dans l'adoption du Pacte de Taëf, parce que c'est lui qui a dit « j'accepte ce pacte de Taëf parce qu'il met fin à la guerre, il y a des points à réformer dans ce pacte, mais au moins c'est une initiative qui met fin à une guerre qui durait depuis une quinzaine d'années »¹²¹¹*

Enfin, certains de nos interlocuteurs iront même jusqu'à nier l'appellation d'« Abou Samir », à nier cette affiliation du za'im de Bcharré au maître de Bkerké. C'est le cas de Neila Mouawad, qui lie davantage cette dénomination à Samir Frangié (personnalité plus consensuelle) qu'à Samir Geagea¹²¹². D'autres vont même jusqu'à nous confier une certaine aversion du Patriarche pour l'ancien chef de milice, se faisant ainsi les relais des révélations faites dans la biographie autorisée du Patriarche :

¹²¹¹ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

¹²¹² Entretien avec Neila Mouawad, réalisé à Hazmieh, le 22/07/15.

« Question : *J'avais lu dans la presse qu'on appelait le Patriarche Sfeir « Abou Samir » en référence à Geagea...*

Réponse : *Quand vous lisez la biographie autorisée, vous allez découvrir que c'est un mythe ! Qui n'a rien à voir avec la réalité. En fait il était contre Samir Geagea.*

Question : *Contre Samir Geagea ?*

Réponse : *Oui bien sûr ! Le Patriarche Sfeir avait une personnalité qui ne s'attache pas... vous allez vous en apercevoir quand vous allez lire la biographie. Il détestait Samir Geagea, il ne l'aimait pas ! J'aimerais bien, si vous utilisez mes termes, de ne pas dire « détester ». Il n'aimait pas Samir Geagea, n'appréciait pas les prises de position (là vous pouvez reprendre mes mots), ni la praxis de Geagea, ni les penchants, ni les buts et objectifs de Geagea. Il se contredisait totalement avec lui.*

Question : *Alors d'où venait cette appellation « Abou Samir » ?*

Réponse : *Parce que Michel Aoun et ses partisans voulaient que le Patriarche défende la politique de Aoun, et il n'a pas fait ça. Vous allez voir, vous n'allez pas en croire vos yeux ! Il n'aime pas, il ne l'aimait pas »¹²¹³*

Le cas de Sfeir est assez révélateur de ce travail de relégitimation et de distanciation des conflits partisans. Si le Patriarche est perçu comme un homme sûr de ses convictions et ne dissimulant pas ses avis, bien que les distillant avec parcimonie¹²¹⁴, ses prises de positions et son militantisme se sont plus d'une fois heurtés aux intérêts d'une partie de la classe politique, plus précisément chrétienne maronite, à la fois pendant et après la *Pax Syriana*. Toutefois, l'opposition et la crise furent surmontées grâce à plusieurs facteurs. Le prestige de Monseigneur Sfeir, hérité de son action politique en faveur du retrait syrien et de la victoire de cette ligne en avril 2005, lui confère une aura nationale difficilement contestable, et davantage renforcée depuis la fin de son mandat, son retrait de la vie publique, ainsi que les difficultés communicationnelles des premières années du mandat de son successeur, associées à un réflexe légèrement passéiste et discernable dans les discours d'acteurs politiques, contribuant à alimenter cette image de défenseur objectif de la nation. Mais c'est également le travail de distanciation et d'équilibre, dans les actions comme dans

¹²¹³ Entretien avec un proche du Patriarche Sfeir, souhaitant garder l'anonymat, réalisé près de Beyrouth, en avril 2016.

¹²¹⁴ L'opposition avec le Patriarche Raï est à ce titre souvent dressée en comparatif et pour illustrer les différences de lignes politiques et de caractère entre les deux prélats.

les discours (nous venons de le voir), qui ont permis de prévenir de toute contestation et de toute rivalité au sein du système d'élites, regroupant les acteurs des deux champs. La période post-2005 voit en effet le Patriarche Sfeir fréquemment mener une action de médiation entre les factions des 8 et 14 mars¹²¹⁵. À cet égard, le cas du Patriarche Sfeir et de ses affiliations politiques supposées nous semble représenter un exemple de gestion consensuelle des rivalités internes aux establishments politique et religieux.

b) Délégitimation et échec de la stratégie d'isolement

Notons toutefois que tout moment de tension entre ces catégories d'acteurs ne débouche pas systématiquement sur une gestion tacitement consensuelle des rivalités. La tension, si elle est palpable, peut se révéler au grand jour à l'initiative même des acteurs concernés. La rupture peut être une option, parfois contrainte, et l'acteur religieux peut ainsi opter pour une stratégie d'isolement. Nous allons ici dans un premier temps reprendre brièvement deux exemples passés pour ensuite souligner le manque d'efficacité et les gains somme toute limités d'une telle stratégie, condamnée à se heurter à un système consensuel d'élites au sein duquel la discorde est globalement rejetée (en ce qui concerne les acteurs religieux), car vulnérabilisant ledit système.

Le cas de Monseigneur Raï est assez parlant, en ce sens qu'il voit le Patriarche s'opposer non pas à une faction politique, comme ce put être le cas pour le Patriarche Sfeir, mais à une large partie de la classe politique, et ce, sur deux thèmes principaux : sa prudence vis-à-vis de tout processus politique de changement de régime en Syrie, et ses critiques généralisées contre une classe politique incapable de s'accorder sur l'élection d'un Président de la République et refusant de jouer le jeu institutionnel. Nous sommes déjà revenus sur ces deux exemples. Dès les premières années de son mandat, le Patriarche Raï entend donc marquer sa ligne politique du sceau de l'inflexibilité, et de l'indépendance vis-à-vis de la classe politique, notamment par le biais d'une communication médiatique active qui contraste avec celle de son prédécesseur.

¹²¹⁵ Cf Fiona McCALLUM, « Walking the Tightrope : Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban, op. cit.*, pp. 364-365. Notons, toutefois, un positionnement de Sfeir plus sensible à l'alliance du 14 mars, du fait des conditions ayant présidé à la naissance de cette formation (notamment dans la lignée du Rassemblement de Qornet Chehwan).

Monseigneur Mazloun :

« On a affaire à un autre personnage, à quelqu'un qui dit, et qui veut dire, et qui ose dire ce qu'il pense, ce qu'il voit dans toutes les circonstances, quelle que soit la position des autres partis. Ça, c'est la position du Patriarche Raï. Et le Patriarche Raï a été confirmé dans cette position depuis qu'il a pris évidemment la responsabilité de la communauté maronite, et qu'il a lancé un mouvement de rapprochement de tous les Libanais d'abord et avec tous les autres... pour lui on ne pouvait avoir d'opposition et de gens avec qui on ne pouvait pas parler. Il a parlé, il veut parler à tout le monde. [...] Et ils ont vu dans ce nouveau personnage quelqu'un qui était capable de chambarder les choses, de renouveler un peu la vie politique au Liban, de défendre les intérêts du Liban, les intérêts des pauvres, des gens qui étaient traités plus ou moins injustement. Pourquoi le Patriarche Raï, vous me dites, parle autant ? C'est son style, c'est son caractère, c'est son point de vue. Avec le Patriarche Sfeir on avait un homme qui écoutait beaucoup, il recevait beaucoup de gens, il écoutait les avis des uns et des autres etc... Et puis il se formait son opinion à partir de tout cela et à partir de ses positions de principe qui n'ont jamais changé. Le Patriarche Raï reçoit beaucoup de gens, écoute les gens, mais... il a son opinion, et... il aime exprimer son opinion sur tous les points, d'une manière claire. Même si parfois, certains voient des changements, des positions d'un moment à l'autre sur tel ou tel point. Pour lui, il est davantage dans le jeu politique en perpétuel mouvement, en perpétuel changement. Il voit davantage les changements qui viennent. Et c'est un homme visionnaire sur certaines choses et qui a le courage d'exprimer ce qu'il voit »¹²¹⁶

C'est donc, comme le souligne Monseigneur Mazloun, sur le plan de la communication que s'opère la rupture entre le nouveau Patriarche et une classe politique critiquant une absence de ligne directrice dans les positionnements patriarcaux¹²¹⁷. Le discours de Monseigneur Mazloun, corroboré par ceux d'autres acteurs religieux¹²¹⁸, entend justifier cette rupture, comme une marque d'indépendance, une preuve de l'autonomie de Bkerké vis-à-vis de la classe politique. Le comparatif avec le personnel clérical musulman est d'ailleurs plus d'une fois invoqué pour justifier cette indépendance patriarcale et sa particularité dans le paysage libanais :

¹²¹⁶ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹²¹⁷ Entretien avec Nadim Gemayel, réalisé à Beyrouth, le 31/03/16.

¹²¹⁸ Discours que nous choisissons de ne pas retranscrire ici par souci d'économie, de temps et d'espace, ceux-ci rejoignant les postures et l'argumentaire de Monseigneur Mazloun.

« Et d'ailleurs, les leaders religieux chez les musulmans, évidemment, là aussi leur position est différente de celle du Patriarche, ils sont très liés, si vous voulez, aux leaders politiques, et ils ne peuvent pas prendre de position politique contre leurs leaders. Ni le mufti, ni le cheikh druze, ni le chiïte etc... ne peuvent prendre des positions politiques contre leurs leaders. Ce que le Patriarche pouvait prendre »¹²¹⁹

Toutefois, le relatif inconfort suscité par cette autonomie revendiquée se traduit également dans les discours, et dans les négociations internes à la hiérarchie cléricale. La fréquence de prise de parole du Patriarche Raï dans les médias semble en effet s'être un peu ralentie suite aux polémiques ayant accompagné ses déclarations de septembre 2011, lors de sa visite officielle en France. Lorsque nous évoquons ce ralentissement auprès des acteurs interrogés, certains évoquent notamment les « pressions internes » qu'aurait subi le Patriarche Raï, au sein de la hiérarchie du Synode¹²²⁰. Les membres de ce dernier répondent, en revanche, prudemment dès lors que nous leur rapportons ces assertions.

Monseigneur Bechara :

*« **Question :** Au début j'avais l'impression que le Patriarche parlait beaucoup dans les médias, il voulait être très présent dans les médias, on a l'impression que maintenant ça s'est presque calmé...*

***Monseigneur Bechara :** C'est-à-dire il ne rate pas les occasions, mais il ne les provoque pas... Donc maintenant dans tous ses prêches du dimanche, il a un point de vue politique qu'il défend.*

***Question :** Et tous ces points de vue politiques sont soutenus par l'ensemble des évêques ou il y a pas parfois des tendances... ?*

***Monseigneur Bechara :** Généralement c'est soutenu car les évêques maronites ont une réunion mensuelle avec le Patriarche, donc quand il y a des difficultés on se les pose ensemble et il y a une explication franche. Il explique sa position, s'il y a des évêques qui sont parfois réticents ou qui sont d'avis différent, alors ils n'hésitent pas à le lui dire. Donc là il y a une franche explication parmi les évêques et le Patriarche.*

¹²¹⁹ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹²²⁰ Entretien avec Fady Noun, réalisé à Hazmieh, le 27/03/16. Cf également les discussions informelles avec plusieurs journalistes du quotidien *L'Orient-Le Jour*, réalisé en avril 2016.

Question : *Parce que j'avais entendu certains journalistes qui soupçonnaient un peu qu'au sein du clergé maronite, on ait demandé au Patriarche de moins parler, de moins se positionner, notamment sur la Syrie, en tout cas dans les médias...*

Monseigneur Bechara : *... Je ne crois pas qu'on... maintenant si discrètement on lui a suggéré cela, c'est possible, mais officiellement ça n'a pas été dicté. Mais vous savez que l'expérience est une grande maîtresse. Quand on parle quand on intervient beaucoup sur la scène publique, et qu'on ne trouve pas d'échos positifs et favorables, à ce moment-là, on essaie de modérer un peu les interventions »¹²²¹*

Monseigneur Mazloum, en revanche, écarte cette hypothèse en préférant évoquer le recentrage des positionnements patriarcaux sur des positions plus internes (en l'occurrence la question de la vacance présidentielle, autre débat clivant entre le prélat et la classe politique), tout en soulignant la dimension collective et transconfessionnelle de celles-ci :

« Évidemment, le Patriarche suit un peu le mouvement politique dans la région, il continue à exprimer son opinion, il se concentre davantage actuellement sur la situation au Liban et en particulier sur la nécessité que les institutions politiques libanaises puissent fonctionner normalement, et en particulier il est contre le vide qui existe depuis plus d'un an à la présidence de la République. Je dirais qu'en ce moment il se concentre davantage sur cela, et il ne parle pas moins. Mais il focalise davantage ses prises de position sur cette affaire »¹²²²

Le simple fait que cette hypothèse des pressions du Synode soit de mise et répandue dans les milieux médiatiques informés, et qu'elle suscite un relatif inconfort auprès de nos interlocuteurs du champ religieux, nous amène à penser qu'elle repose sur un solide fond de vérité. Toutefois, que cette hypothèse se vérifie ou non n'engage en rien le constat suivant : il est difficile pour un acteur religieux institutionnalisé, comme le Patriarche ou le Mufti, d'opter pour une stratégie d'isolement, à l'encontre des establishments dont il fait partie, sans prendre le risque d'être isolé, et d'être victime de cette dichotomie entre l'acteur et la fonction que nous évoquions précédemment¹²²³. Le Père Richard Abi Saleh insiste ainsi sur la différence entre les déclarations « patriarcales » et « synodales » :

¹²²¹ Entretien avec Monseigneur Youssef Bechara, réalisé à Qornet Chehwan, le 17/07/15.

¹²²² Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹²²³ Cf supra : Troisième Partie, II, section 2.

« Sur des sujets politiques, c'est la démocratie il faut bien qu'elle s'exerce dans l'église même. En tout cas, toutes ces instances ne sont pas d'égale importance. C'est comme à Rome, quand le Pape parle, ça n'engage pas toute l'Église. Quand le synode parle, par contre, ça engage toute l'Église, quand un concile œcuménique parle, là c'est magistral. Donc vous avez aussi des degrés vous voyez. Donc on ne peut pas prendre tout comme ça en vrac, un connaisseur sait qu'un Patriarche un dimanche peut dire quelque chose parce qu'il a reçu une visite juste la veille, il est encore emballé par une visite, il peut lâcher une façon de... Mais que le synode va tempérer dans un communiqué plus réfléchi parce qu'il va le construire à plusieurs. Et un texte écrit est toujours mieux. Alors qu'un synode maronite il va passer trois ans pour livrer des textes qui eux vont être... C'est pas pareil, vous voyez »¹²²⁴

La référence à l'instance constitue donc une échappatoire permettant de désamorcer ou de prévenir toute crise éventuelle suscitée par les déclarations ou positionnements polémiques des chefs religieux. Ce schéma est également visible dans le cas sunnite. La stratégie d'isolement du Mufti Qabbani vis-à-vis des leaderships sunnites beyrouthins proches du Moustaqbal s'est révélée peu payante, en ce sens que le compromis trouvé ne lui a pas permis de créer une alternative à ce qui est alors dénoncé comme une mainmise des hariristes sur l'instance religieuse sunnite. La stratégie de justification des positionnements du Mufti varie néanmoins dans les discours, tout du moins du « côté chrétien ». Les arguments d'ordre historique mais également structurel sont avancés, insistant sur une « normalité » de ces positionnements partisans, de cet investissement dans une « politique quotidienne », pratique supposée courante dans le cas des chefs religieux musulmans.

Tony Habchi :

*« **Tony Habchi** : Les polémiques suite aux déclarations, c'est très normal, parce que lorsque tu lances des discours chaque jour, dans les techniques de la communication, ce n'est pas évident.*

***Question** : Alors que, pour le coup, ça, c'est quelque chose qui n'a pas frappé Dar al Fatwa même avec la crise du mufti Qabbani...*

¹²²⁴ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

Tony Habchi : *Non, ça ne la frappe pas parce que tu n'es pas en train de sortir de l'ordinaire là-bas. Déjà là-bas conceptuellement, si tu suis un peu les prédications des cheikhs les vendredi, et tu vois qu'une partie de la prédication est bien réservée à la politique qui peut être locale, qui peut être nationale...*

Question : *Ils se positionnent sur des candidats, ça arrive ça ?*

Tony Habchi : *Je ne sais pas s'ils se déclarent mais ils sont dans la politique au quotidien. D'ailleurs il faut voir encore le processus à travers lequel il peut devenir cheikh. Ça ne passe pas par un cursus institutionnel, à vrai dire, c'est à l'accès de tout le monde quelque part. Et ça c'est important, c'est une partie de la réalité »¹²²⁵*

Que les rebondissements successifs de l'affaire Qabbani n'aient pas suscité de polémiques, rien n'est moins sûr au regard de la couverture médiatique et du retentissement qu'elle eut. La justification de ces positionnements peut également passer par un discours victimaire, objectivant un tant soit peu le chef religieux dans sa relation aux leaderships politiques :

Ahmad Fatfat :

« C'est un fait que les religieux ont un rôle très politique. Mais ce rôle prend plus d'ampleur quand vous êtes face à des politiciens... il y a un équilibre si vous voulez entre le rôle politique des politiciens et le rôle politique des religieux, en faveur des politiciens si les politiciens savent l'utiliser. C'est en quelque sorte, plus les politiciens sont forts, moins les religieux ont d'impact en politique, plus les politiciens sont faibles, plus les religieux ont un rôle. Au Liban c'est très évident. [...] Et de ce fait, au moment venu, les religieux peuvent presque jouer un triple rôle. Soit ils sont déterminants dans leurs positions comme j'ai donné l'exemple du Mufti Khaled et du Patriarche Sfeir, soit ils sont utilisés par les politiciens... »¹²²⁶

¹²²⁵ Entretien avec Tony Habchi, réalisé à Kaslik, le 20/04/16.

¹²²⁶ Entretien avec Ahmad Fatfat, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Toutefois, ici encore, la stratégie d'isolement optée par le Mufti à l'encontre d'une partie de la classe dirigeante sunnite aurait échoué, dans la mesure où son investissement aurait également eu pour objectif de créer un nouveau rapport de force entre les composantes politiques communautaires :

« C'est déjà arrivé que le pouvoir religieux échappe au contrôle des chefs politiques avec le précédent Mufti Qabbani, qui, à un moment donné, s'est même investi contre la majorité des dirigeants sunnites et il y a eu pendant presque deux ans une espèce de guerre intestine récemment, c'est tout récent, il y a trois ans de ça, l'actuel Mufti n'a pas encore un an. Donc ça peut arriver, que le Mufti essaye mais c'était un échec. Donc le Mufti n'a pas pu interférer dans la vie politique comme certains le pensaient directement, c'était un échec »¹²²⁷

Que ce soit dans le cas du Mufti ou celui du Patriarche, les positionnements polémiques et perçus comme partisans, c'est-à-dire s'aliénant une partie de la classe politique, constituent autant de lignes de fracture au sein de l'establishment politico-religieux. Si les tentatives d'émancipation de certains leaders de ce système d'élites sont observables, celles-ci semblent constituer des stratégies ponctuelles, individuelles, et n'ayant en définitive qu'un impact limité sur les dynamiques internes à ce champ des élites. Les exemples récents du Mufti Qabbani ou du Patriarche Raï en sont les preuves : la stratégie d'isolement s'avère peu probante. Ces observations nous conduisent donc au dernier aspect de notre étude, lié directement aux points que nous venons de soulever, et qui a trait à l'enjeu véritable, selon nous, des positionnements politiques des acteurs religieux : la conservation d'un ordre social, dont les normes ne peuvent être que difficilement transgressées.

¹²²⁷ Entretien avec un député proche du Courant du Futur, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth, en juillet 2015.

III- ŒUVRER POUR LA CONSERVATION DE L'ORDRE SOCIAL

Section 1 : Agir en système pour le « vivre-ensemble »

a) Les formes symboliques de l'action en système

En dernier lieu de notre analyse, il convient désormais de porter le regard sur le cœur même de l'action et des positionnements politiques des acteurs religieux libanais. Nous avons commencé par souligner les spécificités historiques et structurelles propres aux principales structures confessionnelles, avant de porter le regard sur les deux structures ayant constitué notre terrain, Dar al Fatwa et le Patriarcat maronite. Toutefois, une fois ces spécificités énoncées, nous avons entrepris de cibler les similitudes entre ces diverses instances, à travers l'exemple des structures sunnites et maronites. C'est sur le plan de l'institutionnalisation mais également de la fonction de représentation symbolique, et, en définitive, de sauvegarde du système pluri-confessionnel libanais, que ces instances se rejoignent. Toutes ne sont pas intégrées de la même manière aux structures étatiques comme le montrent les exemples de Bkerké et de Dar al Fatwa. Toutefois, c'est également l'objectif de conservation de l'ordre social en place qui constitue le dénominateur commun autour duquel ces instances œuvrent, agissent et se positionnent. C'est donc maintenant sur ces objectifs que nous entendons conclure cette analyse, en mettant en exergue les buts poursuivis à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. C'est en définitive cette tension autour de laquelle s'articulent les positionnements des acteurs religieux. S'ils semblent faire système par leurs actions symboliques, conjointes ou non, ou leurs déclarations, les enjeux internes à leurs communautés respectives peuvent néanmoins influencer sur l'orientation de leurs positionnements. C'est notamment le cas de la dialectique de radicalisation/déradicalisation autour de laquelle gravitent ces prises de position.

Nous entendons ici aborder en premier lieu, la question de l'action symbolique des acteurs religieux des différentes confessions en tant que système, à travers notamment la multiplication d'initiatives positionnelles diverses, mais également la construction d'un champ des « élites religieuses » dont l'inaccessibilité participe de la force de leurs prises de parole.

Nous l'avons vu précédemment¹²²⁸, l'action politique des acteurs religieux est une action du symbole, dont les armes principales demeurent la parole (écrite ou orale) et la mise en scène de cette parole. Cette dernière est évidemment importante dans le cas de la prise de parole individuelle¹²²⁹ mais également collective et intercommunautaire. L'exemple des cérémonies de la Fête de l'Annonciation est à ce titre très parlant¹²³⁰. C'est donc dans le cadre d'initiatives communes, concertées ou simultanées que nous sommes en mesure de percevoir ces acteurs comme agissant en système. Dès lors, quels sont les acteurs œuvrant au sein de ce système de positionnement, et quels sont les lieux au sein desquels ils œuvrent ?

Les acteurs de ce système ne sont pas exclusivement membres du champ religieux. Nous avons déjà porté le regard sur ce type d'élite : issus d'un cursus relativement standardisé, présents au sein des structures institutionnalisées, les membres de cette élite ont vocation à s'exprimer au nom de leur communauté et leurs positionnements sont attendus. Une partie des discours produits, hors situation de tension, a pour vocation la légitimation des membres de ce groupe d'élite, et ce, quelle que soit la confession. Mais ce système, dont nous tentons ici d'esquisser les contours, n'a pas pour seuls membres des personnalités religieuses. On y distingue en effet une « élite de fonction »¹²³¹, c'est-à-dire ayant prise sur les processus sociaux, exerçant une influence sur ces processus (comprenant certes les acteurs religieux institutionnalisés, mais également leurs proches conseillers hors hiérarchie cléricale, donc des acteurs politiques proches des acteurs religieux, les conseillers des chefs religieux, et les notables siégeant parfois au sein des instances religieuses¹²³²). Enfin, l'establishment politique, en fonction ou non, participe également de l'entretien de ce système.

Ces divers acteurs se meuvent au sein d'un univers symbolique que cadrent les formes et supports de la prise de parole, ainsi que les instances de rencontre (parfois pérennes, parfois *ad hoc*). Toutefois, ce système demeure identifiable à plusieurs niveaux. Nous avons évoqué la production de discours par les différents membres de cet establishment, et la similitude entre ces discours, formant ainsi un corpus homogène sur le plan de la rhétorique¹²³³. Les relations entre les acteurs de ce système s'organisent autour de ces positionnements symboliques mais également, et surtout, ils s'extirpent de leur dimension purement confessionnelle, comme nous le précise Monseigneur Matar :

¹²²⁸ Cf supra : Deuxième Partie, II, sections 1 et 2.

¹²²⁹ Entendre ici au sens de l'individu (par exemple l'évêque, le Mufti ou le Patriarche), mais également de l'instance en tant que corps institutionnel (le Patriarcat, Dar al Fatwa, le C.S.I.C. ou le Conseil druze par exemple).

¹²³⁰ Cf supra : Deuxième Partie, II, section 1.

¹²³¹ Selon la qualification utilisée par Günter Endruweit, cité in Jacques COENEN-HUTHER, *Sociologie des élites*, *op. cit.*.

¹²³² Ce qui est notamment le cas pour Dar al Fatwa.

¹²³³ Cf supra : Deuxième Partie, II, section 2.

« Vous savez, nous, on a pris la décision de ne pas discuter nos différences théologiques. Nous nous acceptons comme nous sommes. Nous tenons à ce que les musulmans connaissent les chrétiens comme ils sont, et comme ils se comprennent eux-mêmes, non pas selon l'idée que l'on a d'eux, et inversement. Donc on a une reconnaissance mutuelle de ces concordances et de ces différences. Ensuite, le dialogue consiste en ce que chacun dise ce qu'il est et l'autre aussi, et on essaie de trouver des points communs, mais on ne discute pas dogme. On discute valeurs religieuses, des points qui nous réunissent, du travail pour l'Homme pour le spirituel, pour la culture. Voilà un peu où se situe le dialogue : c'est le dialogue de la vie, le dialogue des intérêts communs, et non pas le dialogue sur la Trinité ou des choses comme ça, on laisse tomber »¹²³⁴

Harès Chehab :

« Vous savez, la question d'ordre dogmatique, nous n'y touchons pas. Dans les grandes religions surtout monothéistes, il est difficile de dialoguer dans le domaine religieux. Il est vrai toutefois que, dans l'Église chrétienne, le temps où on apprenait à l'école que « en dehors de l'Église, point de salut » est révolu. Le dialogue se maintient actuellement, même s'il est vrai que la tendance à la conversion existe en sourdine. On se dirige néanmoins de plus en plus vers un dialogue qui vise à la connaissance de l'« autre », et non pas à la conversion. Mais il est aussi évident qu'en essayant de connaître, on essaie de se faire connaître soi-même aussi »¹²³⁵

Dès lors, il s'agit moins d'un positionnement conjoint d'acteurs religieux, que d'une action simultanée (la plupart du temps) entre les membres d'une élite dont le capital symbolique est extrait de la fonction qu'ils occupent au sein de l'ordre socio-politique libanais. Plus que des dignitaires religieux, ceux-ci prennent l'habit des chefs communautaires s'exprimant au nom d'un système à sauvegarder. Notons toutefois, à la suite de nos observations de terrain¹²³⁶ mais également des déclarations de nos interlocuteurs, la prudence avec laquelle les acteurs religieux se meuvent au sein de ce système d'acteurs œuvrant pour la préservation de cet ordre social, notamment dans le cadre des rencontres ou sommets islamo-chrétiens :

¹²³⁴ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

¹²³⁵ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh, le 03/11/14.

¹²³⁶ Nous évoquions précédemment l'exemple de la Fête de l'Annonciation.

« L'Église ne les organise pas elle-même, c'est mieux de rechercher des personnes pour ne pas engager totalement la structure ecclésiale, voyez-vous, pour qu'il y ait plus de souplesse. Un évêque peut être nommé, des laïcs peuvent être nommés, pour que ces rencontres ne soient des rencontres de décision, on ne va pas changer la religion vous savez. On va créer des rapprochements, des points communs ou de réflexion »¹²³⁷

L'intermédiaire laïc demeure, en définitive, la cheville ouvrière de ces rencontres, ou de ces actions conjointes. C'est à son niveau que s'articule l'action en système, étant dépositaire de l'autorité du clerc. L'exemple du C.N.I.D. est, une fois de plus, très illustratif du rôle central que joue le notable mandaté dans le travail de médiation entre les différents chefs communautaires, dont Harès Chehab ou Mohammed Sammak en constituent les profils les plus archétypaux. Mais il illustre également parfaitement, selon nous, le travail de conservation de l'ordre social en place entrepris par ces acteurs : le C.N.I.D. n'entreprend pas d'action conjointe, il se réunit¹²³⁸. Il ne s'agit donc pas d'une instance décisionnaire, mais d'une arène de dialogue, de maintien du contact. Ce travail n'est donc pas un travail d'entreprise mais de conservation. La longévité du mandat des membres du C.N.I.D. révèle également la dimension conservatrice de ce type de structure, mais également, par extension, le relatif immobilisme des lignes politiques de ces acteurs au nom de la préservation d'un équilibre sacralisé :

*« **Harès Chehab** : Vous savez, nous sommes liés directement aux chefs de nos communautés. Donc quand le comité parle, il engage les chefs des communautés. Quand moi, je parle officiellement, je dois refléter le point de vue de mon chef. Nous sommes choisis intuitu persone et nous prenons cette chose-là en considération dans tout ce que nous faisons, et nous représentons les Églises de même que les conseils chériés musulmans, donc c'est plus qu'une association ou une ONG. Notre légitimité et notre légalité découlent des statuts des chefs des communautés. Si un chef de communauté dit « Voilà, Harès Chehab est mon représentant », c'est décidé, jusqu'à ce qu'il soit révoqué. Eux sont parfois atteints par la limite d'âge, d'autres fois par les élections. D'autre fois ils peuvent démissionner pour différentes raisons. Nous nous continuons, jusqu'à ce que le chef de la communauté en place nous révoque.*

Question : Est-ce déjà arrivé ?

¹²³⁷ Entretien avec Monseigneur Paul Matar, réalisé à Beyrouth, le 04/11/14.

¹²³⁸ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh, le 03/11/14.

Harès Chehab : Oui, oui... Une fois... Mais on a tenu bon. C'était chez les druzes. On a été chez lui nous tous, et on lui a dit « vous savez, il ne faut pas créer des remous maintenant. On travaille bien ensemble, on n'a pas envie de voir de nouvelles figures qui ne sont pas professionnelles, qui ne sont pas habituées au dialogue ». Vous savez le dialogue demande beaucoup de patience. Il demande beaucoup de sagesse. Il y a beaucoup de choses dont nous ne sommes pas convaincus, mais il faut attendre le moment propice pour les soulever. Et c'est pour ça qu'il faut être un routier »¹²³⁹

Cette anecdote portant sur le renvoi potentiel d'un membre du Conseil National Islamo-chrétien pour le Dialogue résume assez explicitement l'impératif de conservation motivant les attitudes des acteurs de ce système : ce dernier doit en effet être maintenu non seulement en lui-même, mais il convient de maintenir également en place les acteurs qui le composent, comme le montre le peu de renouvellement de postes au sein du C.N.I.D..

Enfin, la temporalité, ou plutôt la permanence de ce travail implicite de positionnements relativement homogènes, demeure également un élément central du travail de conservation de l'ordre social. Les instances permanentes sont peu nombreuses, les sommets prennent quant à eux place dans des cadres officiels (principalement les fêtes religieuses) leur conférant une portée symbolique, et si le dialogue n'est pas systématique entre les diverses instances¹²⁴⁰ les contacts sont cependant réguliers, et leur fréquence s'accroît en fonction des impératifs et des moments de tensions ponctuant la scène libanaise¹²⁴¹. La tempérance, la modération et l'arbitrage sont exposés comme les principes cardinaux guidant les entreprises conjointes et la poursuite du dialogue entre les instances religieuses.

b) Inaccessibilité du champ des élites religieuses et dynamiques d'inclusion/exclusion : mythification du groupe et culture du secret

Avant de porter le regard sur les cadres et frontières symboliques rigides encadrant ce système, tant ses acteurs que leurs positionnements, il convient de se pencher rapidement sur un point important : la mythification de cette élite religieuse ou apparentée, à travers son inaccessibilité. Cette mythification est une des dimensions capitales et nécessaires à la mise en scène et en valeur de la parole religieuse dans le champ politique. Les acteurs du champ des élites, qu'elles soient

¹²³⁹ Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh, le 03/11/14.

¹²⁴⁰ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

¹²⁴¹ Entretien avec Ahmad Fatfât, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

religieuses ou de fonction, ne peuvent agir en système qu'à partir du moment où ils se présentent comme tels. L'inaccessibilité du champ des élites participe donc à la fois de la construction d'un charisme de fonction¹²⁴², mais également d'un renforcement de la portée symbolique de la parole produite, par le biais d'une dynamique d'accessibilité/inaccessibilité entourant celle-ci.

Ce système de production de langage peut également apparaître comme un système créant ses propres dynamiques d'inclusion/exclusion, au niveau du groupe communautaire. La production de discours se fait donc pour le groupe, pour les fidèles, en appelant à la fois à des référents communs¹²⁴³ et à un mode de communication se voulant accessible uniquement aux initiés, aux membres du groupe. Le premier mécanisme issu de cette production langagière est donc celui de la préservation du groupe communautaire, à travers une rhétorique lui étant destinée et qu'il est supposé percevoir et comprendre à travers la promotion d'un système de valeurs communes. Cela n'induit pas forcément que ce dernier soit systématiquement différent de celui des ressortissants des autres communautés : la promotion du vivre-ensemble, de la « convivialité interconfessionnelle » ou encore du respect des droits des différents groupes confessionnels peuvent avoir leur place dans les discours des membres de ces élites multipositionnées¹²⁴⁴.

Le second mécanisme participe plus spécifiquement à la construction d'un « charisme de groupe » par lequel les acteurs du champ entendent créer un système d'inclusion/exclusion à travers leur mode de communication. La mise en scène, les références, mais également la prise de parole en elle-même, participent de cette création d'un mode de communication perceptible par tous mais dont les clés de compréhension profondes seraient du ressort des seuls membres de ce groupe de dominant. C'est en tout cas de cette manière que s'opèrent la justification et la légitimation des discours patriarcaux les plus clivants notamment : Monseigneur Matar, évêque de Beyrouth, Monseigneur Mazloum ou encore Monseigneur Sayah auront tous trois à cœur de souligner l'incompréhension du message patriarcal par la classe politique notamment, en en révélant notamment le caractère quasiment prophétique.

Monseigneur Mazloum :

« Les circonstances ont prouvé qu'il avait raison. Les positions qu'il a osé prendre en présence du Président Sarkozy. Et j'étais là. J'ai écouté ce qu'il a dit et j'ai écouté »

¹²⁴² Par le biais de la mise en valeur d'un cursus universitaire, comme le montre l'exemple des personnels religieux chrétien maronite et musulman sunnite.

¹²⁴³ La défense d'une identité minoritaire dans un environnement sociétal donné pour les maronites, le rejet d'un islamisme fondamentaliste pour les sunnites.

¹²⁴⁴ Notons toutefois que notre terrain ne nous a pas donné l'opportunité de jauger avec précision les effets exacts de ces discours sur les membres de la communauté, en particulier lors des prêches et des sermons. Entendons-nous bien, il ne s'agit pas ici d'un oubli mais bel et bien d'un choix méthodologique et épistémologique opéré afin de se concentrer sur une échelle bien spécifique, celle du champ des élites en lui-même.

ce que Sarkozy a dit. Les positions qu'il a exprimées, exprimaient sa vision de ce qui allait se passer en Syrie, ce qui avait commencé à se passer en Syrie, et il avait tenu à avertir ouvertement le Président français du risque que les positions de l'Occident en général et de la France en particulier faisaient courir à la Syrie, au Liban et aux chrétiens du Moyen-Orient. Et il a été très clair. Et là, malheureusement le Président Sarkozy n'a pas voulu écouter, il a été très fermé sur ses positions, et finalement voilà où nous en sommes actuellement. Le Patriarche Raï avait bien vu et exprimé, et bien analysé la situation »¹²⁴⁵

Monseigneur Sayah :

« Le problème c'est que Monseigneur Raï a vu beaucoup plus loin que les politiciens. Il a dit déjà en 2011 que la Syrie irait vers une guerre civile, et probablement vers une partition du pays. Alors, à ce moment-là tout le monde a dit « il est pro-régime ». Mais vous vous rappelez probablement de la fameuse rencontre avec le Président Sarkozy au début n'est-ce pas ? Et quand il est rentré il s'est avéré qu'il avait raison ! Il avait vu beaucoup plus loin. Alors maintenant ils disent la même chose. Il avait prévu que les fondamentalistes éventuellement pourraient prendre le dessus, et voilà où on en est »¹²⁴⁶

Ce caractère visionnaire d'une parole mal perçue, mal comprise, si ce n'est par les membres du sérail, les initiés, est également renforcé par la mise en avant d'un collectif, d'un groupe au sein duquel la parole se construit, se produit, et est comprise. Cette mise en scène permet également de « mythifier » la parole religieuse, comme le laissent deviner les déclarations du Père Richard Abi Saleh :

« Quand le synode parle, par contre, ça engage toute l'Église, quand un concile œcuménique parle, là, c'est magistral. [...] Il parle au nom d'une communauté et engage l'Église, les termes sont choisis »¹²⁴⁷

La promotion est ici faite d'un collectif d'initiés ayant patiemment construit ses positionnements, ses discours, dans le cadre confidentiel des réunions synodales ou du Conseil chérié. Cette conception nous renvoie également aux réflexions d'Alexandre Koyré, notamment

¹²⁴⁵ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹²⁴⁶ Entretien avec Monseigneur Paul Sayah, réalisé à Bkerké, le 20/07/15.

¹²⁴⁷ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

concernant le rôle de la production d'un discours codifié, voire d'une parole secrète, à destination d'initiés¹²⁴⁸, dans la préservation d'un groupe se souhaitant hermétique et exclusif : « *Du fait même du secret, certains traits caractéristiques, propres à tout groupe social en tant que tel, se trouveront accentués et exagérés au-delà de la mesure. Ainsi, par exemple, tout groupement érige une barrière plus ou moins perméable et franchissable entre lui-même et les autres ; tout groupement réserve pour ses membres un traitement privilégié, établit entre eux un certain degré d'union, de solidarité, d'« amitié » ; tout groupement attribue une importance particulière au maintien des limites de séparation entre lui et les « autres », et donc à la préservation des éléments symboliques qui en forment, en quelque sorte, le contenu ; tout groupement, tout groupement vivant du moins, considère l'appartenance au groupe comme un privilège et un honneur, et voit dans la fidélité au groupe un devoir pour ses membres ; tout groupement, enfin, dès qu'il se consolide et atteint une certaine dimension, comporte une certaine organisation, une certaine hiérarchie* »¹²⁴⁹. Cette première réflexion nous permet donc d'envisager le groupe comme un ensemble imperméable, mais également de cibler les mécanismes symboliques par lesquels la solidarité de groupe est construite et maintenue. Il ne paraît pas non plus erroné de souligner ici un trait de différence capital entre divers groupes communautaires : cette dynamique du secret et la production de ce discours d'initiés semblent davantage visibles du côté maronite que du côté musulman sunnite et paraît aller de pair avec l'affirmation d'une dynamique communautaire de groupe plus affirmée chez les premiers que chez les seconds¹²⁵⁰. De même, toujours selon Koyré, « *tous ces traits s'exaspèrent dans le groupement secret : la barrière, tout en restant, dans certaines conditions, franchissable, devient imperméable ; l'agrégation au groupe devient initiation irrévocable ; la solidarité se transforme en un attachement passionné et exclusif ; les symboles acquièrent une valeur sacrée ; la fidélité au groupe devient le devoir suprême, parfois même unique, de ses membres ; quant à la hiérarchie, devenant secrète elle acquiert, elle aussi, une valeur absolue et sacrée* »¹²⁵¹. Si la comparaison avec le cas maronite peut également être dressée ici, c'est en particulier le cas druze qui prend ici un nouvel éclairage à la lumière de ces réflexions.

Nous avons déjà évoqué les aspects structurels de la communauté druze, son organisation spatiale et territoriale au Liban, son personnel religieux, mais également la cooptation de ce personnel au sein du système des élites politiques, principalement rassemblées au sein des pôles des leaderships Joumblatti et Yazbaki¹²⁵². Néanmoins, il convient de souligner les caractéristiques

¹²⁴⁸ Au sein du champ des élites, mais également au sein du groupe communautaire plus généralement, pour reprendre notre précédent point.

¹²⁴⁹ Alexandre KOYRÉ, *Réflexions sur le mensonge*, Allia, Paris, 1996, pp. 28-30.

¹²⁵⁰ Il ne s'agit bien évidemment là que d'une variable explicative, nous avons précédemment explicité le poids du sentiment minoritaire jouant un rôle primordial chez les maronites, et les communautés chrétiennes de la région plus généralement.

¹²⁵¹ Alexandre KOYRÉ, *Réflexions sur le mensonge*, op. cit., page 30.

¹²⁵² Cf supra : Première Partie, II, section 2.

propres à ce groupe communautaire, et qui contribuent à le structurer, à le souder, et à en faire un groupe assez homogène, condition de son existence politique au sein du système libanais¹²⁵³. La cohésion communautaire est assez forte chez les druzes : peu de factions s'opposent, pas de désunion observable pendant les guerres civiles, contrairement aux autres communautés, comme la communauté chrétienne, ou, plus tard, la communauté chiite¹²⁵⁴. Plusieurs facteurs expliquent cette cohésion selon Fuad Khuri :

- La croyance en la réincarnation au sein du groupe confessionnel crée un lien indissociable entre ses membres (« *nous sommes nés dans les maisons les uns des autres* »¹²⁵⁵)
- L'influence de cheikhs religieux auto-proclamés qui se retirent des factions politiques et cherchent à être une voix de consensus contribue à créer un corps religieux relativement unifié
- Une certaine proximité géographique joue également un rôle non négligeable dans cette cohésion, les druzes vivent proches (Syrie, Liban, Palestine ou Jordanie) dans des villages où ils sont majoritaires (« *Les druzes sont une minorité sans sentiment minoritaire* », aurait affirmé Kamal Joumlatt¹²⁵⁶).
- Enfin, Khuri souligne le sentiment de fraternité très fort chez les druzes (qui se traduit dans les rituels, les saluts, etc...)

La structure interne druze est caractérisée par une dichotomie entre initiés (*'uqqal*) et les ignorants (*juhhal*) : s'il ne s'agit pas d'une différenciation par les diplômes, ou les titres, c'est néanmoins la pratique qui les distingue, les initiés participent ainsi beaucoup plus aux rituels que les ignorants. Pour devenir un initié, le candidat doit présenter une attitude humble devant le *majlis* des cheikhs et des sayyed. Différentes étapes sont suivies :

- Le *taswîf* (le candidat fait preuve d'humilité),
- Le *wa's* (sont cités les dires du Prophète, des premiers califes, de certains philosophes grecs, et des quatre admirés que sont Salman al-Farisi (connu pour sa piété, sa dévotion

¹²⁵³ Malgré la concurrence des Arslan, avec lesquels une accommodation interne est néanmoins décelable, le clan Joumlatt réussit à s'imposer dans le champ politique libanais, fort du charisme de ses leaders successifs (en particulier Kamal puis Walid), et de la légitimité dont il jouit au sein de sa communauté, et ce, en dépit du faible poids numérique de celui-ci.

¹²⁵⁴ Fuad KHURI, « Aspects of the druze social structure : « There are no floating zone » », in Kamal SALIBI, *The Druze : realities and perceptions*, op. cit., p. 61.

¹²⁵⁵ *Ibid*, p. 62.

¹²⁵⁶ *Id.*.

et sa vie d'ascète), al-Miqdad ibn Aswad al-Kindi (qui a combattu bravement des infidèles, et est considéré le « chevalier du Prophète »), Abu Dharr al-Ghifari (connu pour avoir dénoncé l'amoncellement de richesses des Omeyyades) et Ammar ibn Yasir (figure martyr ayant souffert et été torturé par des adversaires de l'islam), qui sont vus comme les ministres de la foi. On y met en exergue les vertus de l'austérité et du contrôle de soi. Les femmes peuvent également prétendre à être initiées. Leurs exemples sont Rabi'a al-'Adawiyya et Sitt Sha'wani, deux figures qui ont recherché le sacré au-dessus du profane, et ont trouvé le chemin de la vertu. Deux autres figures modèles sont celles d'Abu Ibrahim Isma'il al-Tamimi (figure protectrice) et de Sitt Sarah (qui est une figure de l'ordre et la discipline).

— Le *sharh* (interprétation des écritures)

En général l'admission se fait à l'âge mature (environ quarante ans) et dure jusqu'à la mort, temps pendant lequel l'initié doit vénérer Dieu. Les initiés sont également supposés observer une vie de contrôle sur soi (dans tous les sens du terme). Il existe enfin un véritable secret entourant les relations de chacun avec Dieu, les expériences religieuses étant tenues pudiquement secrètes.

Enfin, notons l'importance de la notion de *taqqiya* (silence) qui pose néanmoins, selon Khuri, des problèmes de compréhension. Si elle se réfère à la dissimulation, au fait de cacher, elle semble cependant concerner notamment la relation avec Dieu. La communauté druze apparaît donc comme une communauté fermée¹²⁵⁷, aucun nouveau membre n'est accepté, principe garanti par l'interdiction de mariage avec un non-druze ; les enseignements religieux sont tenus secrets ; l'adaptation parfois nécessaire aux persécutions rendant nécessaire la *taqqiya*. Une double tendance encourage ces pratiques : renforcer et sauvegarder la religion druze pour garder son identité, tout en opérant une intégration contrôlée au sein des États-nations d'accueil afin d'éviter tout défi aux communautés arabo-musulmanes. La terre, la région d'habitation étant également un marqueur identitaire fort pour les druzes, ces derniers forment une '*asabiyya* forte, ce qui leur a permis, par le passé, de faire face aux menaces extérieures en temps de conflit. Les dimensions de la '*asabiyya* khaldunienne sont ici vérifiées : tribale, par le biais des liens familiaux notamment, mais également, comme le souligne à nouveau Khuri, par une unité du sang, une communauté de biens, et un éthos

¹²⁵⁷ Notons toutefois une nuance selon leur répartition géographique, la communauté druze d'Israël étant assurément la plus « close », car implantée au sein d'un État non musulman, auquel elle ne peut s'identifier, contrairement aux communautés druzes syrienne ou libanaise. Cf Bernadette SCHENK, « Druze identity in the Middle East : tendencies and developments in modern druze communities since the 1960s », in Kamal SALIBI, *The Druze : realities and perceptions*, op. cit., p. 88.

commun¹²⁵⁸ ; religieuse (unité de la foi), reposant sur des standards de foi, sur des rites partagés, la religion jouant un rôle fort dans la construction de la *'asabiyya* : on naît druze et on le reste quoiqu'il arrive, même après la mort, et cela continue grâce à la réincarnation. La fermeture de la communauté (pas de conversion, pas de prosélytisme) joue également un rôle primordial dans la perpétuation de cette homogénéité. Cette *'asabiyya* repose donc sur la solidarité issue de la croyance en la réincarnation intra-druze, et sur le rôle de médiateur joué par les cheikhs.

L'exemple druze constitue donc une illustration très parlante du rôle du secret dans la structuration et la mythification du langage des élites : nous sommes ici au cœur de la production d'un sacré secret, inaccessible sinon par un rite d'initiation, créant ainsi sa propre légitimité. La réflexion de Koyré nous aide également à lire cette dynamique : « *il n'y a qu'un seul moyen de garder le secret ; c'est de ne pas le révéler ; ou de ne le révéler qu'à ceux dont on est sûr : à une élite d'initiés. [...] Non servatur fides infidelibus reste la règle suprême. Les initiés le savent. Les initiés et ceux qui sont dignes de l'être. Ils comprendront, déchiffreront et percevront le voile qui masque la vérité. Les autres, les adversaires, la masse, la masse des adhérents au groupement y compris, accepteront comme vraies les assertions publiques et, par là même, se révéleront indignes de recevoir la vérité secrète et de faire partie de l'élite. Les initiés les membres de l'élite, - et cela par une espèce de savoir intuitif et direct – connaissent la pensée intime et profonde du chef, connaissent les fins secrètes et réelles du mouvement. Aussi ne sont-ils nullement troublés par les contradictions et les inconsistances de ses assertions publiques* »¹²⁵⁹. Cette dernière phrase nous permet également de lire l'attitude des évêques maronites face aux critiques que le discours patriarcal peut rencontrer : ils connaissent les fins et les objectifs du prélat. Que cette connaissance soit réelle ou feinte, peu nous importe, sa promotion participe de la mise en secret, et, par extension, de la mise en scène, de la parole religieuse dans le champ politique : non-partisane, mystique, mythique, elle ne saurait être comprise ou acceptée par tous. Enfin, cette réflexion illustre aussi, dans le cas druze, les mécanismes de révélation du message aux initiés, ces derniers, par leur existence, contribuant à maintenir un système d'élites ayant prise sur la société communautaire.

Enfin, soulignons rapidement un dernier aspect auquel est indirectement liée cette mythification du charisme de groupe. Celui-ci a trait à la tension issue de la double fonction des acteurs religieux : à la fois chefs communautaires et acteurs institutionnalisés à l'échelle nationale, ils sont la cheville ouvrière de ce que Clifford Geertz appelle la « *révolution intégrative* », c'est-à-dire le passage des solidarités communautaires au sentiment d'intégration au sein d'un État moderne, dans le cadre de

¹²⁵⁸ Fuad KHURI, « The making of a druze *'asabiyya* : the impact of reincarnation », in Fuad KHURI, *Being a Druze*, op. cit., p. 103.

¹²⁵⁹ Alexandre KOYRÉ, *Réflexions sur le mensonge*, op. cit., pp. 41-43.

sociétés pluralistes¹²⁶⁰. La mythification du discours peut éventuellement être un frein à cette intégration, en allant dans le sens d'un renforcement et d'une cristallisation de l'entité de groupe communautaire. Si l'emploi d'une rhétorique nationale dans les discours médiatisés et à destination des homologues des autres communautés ou des acteurs internationaux¹²⁶¹ peut aller dans le sens d'une promotion de cette intégration, cette rhétorique semble cependant être moins visible, moins employée dans les prises de parole intra-communautaires, où la promotion de l'identité communautaire et/ou confessionnelle est de mise.

Revenons cependant à notre échelle d'analyse, et intéressons-nous désormais aux cadres rigides et non-transgressifs conditionnant les discours et actions des acteurs religieux dans le champ politique.

¹²⁶⁰ Clifford GEERTZ, « The Integrative Revolution », *Old Societies and New States*, Free Press of Glencoe, New York, 1963, p. 107.

¹²⁶¹ Cf infra : Troisième Partie, III, section 3.

Section 2 : Préserver l'unité, sauvegarder le statu quo

a) Le rapport à sa propre radicalité

Si les acteurs religieux, et les instances qu'ils représentent, jouissent de marges de manœuvre relativement disparates selon les confessions et le rapport qu'ils entretiennent avec le champ politique, certaines règles implicites leur sont néanmoins communes. Nous avons précédemment évoqué le rapport qu'entretiennent ces instances avec la radicalité des *outsiders* : face aux crises de légitimité, potentielles ou avérées, les instances entreprennent de supprimer la concurrence d'*outsiders* portés par une *da'wa* radicale par la délégitimation, l'exclusion du champ religieux, ou au contraire la cooptation¹²⁶². Néanmoins, nous entendons ici porter le regard sur le rapport que les instances elles-mêmes, et les acteurs qui les composent, entretiennent avec leur propre radicalité (si tant est que celle-ci soit possible ou non) dans le cas où elle se produirait et s'exprimerait à l'encontre du statu quo sociétal du vivre-ensemble.

Les perspectives khaldouniennes précédemment évoquées nous sont à nouveau d'une certaine aide, en particulier dans l'analyse du cas sunnite, le plus concerné par la question du rapport à la radicalité en raison de la spécificité de son positionnement par rapport aux structures étatiques. Le sunnisme, nous l'avons déjà souligné¹²⁶³, est une religion de l'État, intégré à celui-ci, une religion d'empire, dont le dernier avatar serait l'Empire ottoman. Le travail de positionnement des élites religieuses s'opère également dans le cadre d'un héritage impliquant l'intégration de ces dernières dans l'appareil d'État et le travail de légitimation qu'elles effectuent vis-à-vis du Prince, donc du pouvoir politique en général, en échange d'une « spécialisation » de la théologie et de la fixation d'une orthodoxie sunnite dont les clercs sont les garants. Il convient de rappeler ici brièvement les dynamiques historiques à l'œuvre ayant abouti à cette division du travail de domination.

Nous sommes au IX^{ème} siècle, près d'un siècle après le renversement de la dynastie des Omeyyades. Sous cette dernière, les conquêtes territoriales ralentissent et s'essoufflent peu à peu, et il faut calmer les dissensions internes. La religion contribue alors à imposer un ordre politique et social, les dirigeants cherchant davantage à asseoir un pouvoir qu'à imposer une théologie encore trop floue pour constituer un ressort déterminant¹²⁶⁴. Sous la dynastie Abbasside, l'empire musulman regroupe une diversité de confessions et d'ethnies, et le morcellement demeure un danger : les particularismes régionaux demeurent. De plus les provinces tendent à vouloir

¹²⁶² Cf supra : Troisième Partie, I, section 3.

¹²⁶³ Cf supra : Première Partie, II, sections 2 et 3.

¹²⁶⁴ Alfred MORABIA A., *Le Jihad dans l'islam médiéval : le « combat sacré », des origines au XIIe siècle*, op. cit..

s'autonomiser, comme c'est le cas de la péninsule ibérique qui ne reconnaît pas la domination Abbassides. Il s'agit donc de préserver des acquis qui semblent compromis par d'autres idéologies concurrentes dans la région, et surtout par la hantise de la *fitna* de la fin des califats *rashidûn*. C'est dans cette dynamique qu'apparaissent les débats théologiques. En 833, soutenue par le Calife Al Ma'mûn au IX^{ème} siècle, se met en place l'expérience de la *mu'tazila*. Les *mu'tazilites* émergent, et soutiennent le *kalâm*, c'est-à-dire une doctrine théologique reposant sur la raison (héritée de l'Occident hellène), pour construire leur théodicée, autrement dit l'explication divine du Bien et du Mal en ce monde. Pour eux, le sort de l'Homme dépend de ses actes : s'il fait le mal, ce n'est pas la volonté de Dieu mais c'est l'Homme qui se condamne à l'enfer. Cette doctrine est alors imposée au moyen de la *mihna* (épreuve, inquisition), condamnant la *zandaqa* (libre-pensée ou hérésie). L'objectif est certes théologique, mais il est surtout politique et s'accorde avec la volonté abbasside de légitimation d'un pouvoir pris par la force près d'un siècle plus tôt : il convient de construire et défendre une doctrine officielle observée par les fidèles, et cautionnant le régime. Le Calife Al Ma'mûn se fait alors décerner le titre d'imam, commandant spirituellement les fidèles, et supprimant de ce fait la séparation entre champ politique et religieux. Al Ma'mûn et les *mu'tazilites* affirment alors que le Coran est créé par l'Homme (*muhdat*) et non délivré divinement. Cette inquisition prend fin avec le califat d'Al-Mutawakkil en 847. Libérant les prisonniers incarcérés sous la *mihna*, il tente un compromis idéologique avec l'aide du doctrinaire Al-Ach'arî qui élabore une doctrine de conciliation (l'ach'arisme) afin de mettre fin à ces affrontements théologiques. Celle-ci fait néanmoins encore l'objet de l'opposition de certains *ulémas* hanbalites (Ibn Taymiyya notamment) qui refusent la part de raison présente dans l'ach'arisme. Avec la chute du *mu'tazilisme*, le califat capitule donc devant les hommes de religion, la théopolitique ne peut plus être imposée et la théologie est abandonnée aux mains de spécialistes. Cette période voit enfin les écoles juridiques se former définitivement (hanéfisme, malikisme, chafé'isme et hanbalisme), les principes théologiques se figer (rejet de la libre-pensée, fixation du Coran, désignation et hiérarchisation des quatre califes *rashidûn*, respect des pieux anciens (*salaf*), rejet des doctrines ne s'insérant pas dans le sunnisme orthodoxe). Le système se ferme et la culture arabo-musulmane de l'empire est revendiquée¹²⁶⁵.

Ce très bref panorama historique nous permet, tout d'abord, d'explicitier les dynamiques que le champ religieux entretient avec le champ politique dans le cas très spécifique du sunnisme. Nous pouvons souligner, à la suite d'Alfred Morabia, la séparation entre les deux champs dans leur composition, en indiquant que l'expérience de la *mihna* a pour effet majeur de confiner les débats

¹²⁶⁵ Sur la *mu'tazila*, cf Alfred MORABIA, *Le Gihad dans l'islam médiéval : le « combat sacré », des origines au XIII^e siècle*, op. cit. ; Sabirna MERVIN, *Histoire de l'islam : Doctrines et fondements*, op. cit. ; ou encore Makram ABBES, *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit..

théologiques, mais également la conduite des institutions et la conservation de la doctrine religieuse, aux mains de spécialistes : le corps des *ulémas* est donc dépositaire de cette prérogative. Néanmoins, si imbrication des champs politique et religieux il y a, celle-ci s'opère par le biais d'une double dynamique : le Prince protège le corps des clercs en échange d'une légitimation de son pouvoir par ce dernier. La spécificité du sunnisme par rapport aux autres religions représentées au Liban, et plus spécifiquement les religions chrétiennes, résiderait donc dans son intégration à l'État. Nous l'avons vu dans son fonctionnement, par le biais de la structure de Dar al Fatwa, le corps clérical sunnite demeure relativement coopté aux structures d'État. De même, le rapport entre la haute hiérarchie de Dar al Fatwa et le Premier ministre peut être vu comme une actualisation de ce rapport entre le Prince et le corps des clercs que les historiens de l'islam ont mis en évidence. Si ce rapport permet aux acteurs dominant le champ religieux de bénéficier d'une situation de pouvoir leur conférant une aisance de moyens (notamment financiers)¹²⁶⁶, elle conditionne aussi l'abandon progressif d'une *da'wa* radicale et non domestiquée. Le cas des Abbassides est l'exemple historique le plus illustratif de cet déradicalisation de la *da'wa* du pouvoir¹²⁶⁷. La radicalité est donc impossible car elle suppose également une identification à une *'asabiyya* spécifique, identification que ne permet plus la cooptation au sein d'une structure étatique, nationale et territorialement circonscrite, englobant de ce fait une pluralité de groupes sociaux. À cette domestication répond donc, nous l'avons vu, la *da'wa* des *outsiders* qui, eux, ne sont pas contraints par cette cooptation, émergeant aux marges politiques et/ou géographiques du pouvoir¹²⁶⁸. Cette radicalisation semble donc tributaire du rapport d'autonomie vis-à-vis du pouvoir, comme le laisse supposer le cyclisme khaldounien.

Ce schéma est d'autant plus vérifiable dans le cas pluriconfessionnel libanais, où un système politique, érigeant le consensus entre les groupes communautaires en principe cardinal, rend impossible la radicalisation des acteurs au pouvoir. Bien que chaque groupe politique, chaque société partisane, mais également chaque pôle de leadership religieux, produit une *da'wa* susceptible de dériver vers une forme de radicalité¹²⁶⁹ ayant vocation à mobiliser les *followers* à l'intérieur du groupe, cette radicalité demeure endiguée dès lors que les positionnements sont projetés en dehors de ce dernier, à l'échelle nationale. L'exemple des Forces Libanaises est à ce titre très parlant. Si les déclarations de la direction du parti, qu'il s'agisse de députés, de son porte-parole

¹²⁶⁶ Ce qui n'empêche pas une mauvaise gestion pouvant entraîner des difficultés financières, comme c'est le cas au Liban, selon les dires de nos interlocuteurs.

¹²⁶⁷ « *Les détenteurs de la da'wa sont contraints de se déradicaliser, d'accepter la domestication par le nouveau pouvoir qui ne tardera pas à goûter aux mêmes fastes que le précédent* », Hamit BOZARSLAN, « Quand les sociétés s'effondrent. Perspectives khaldouniennes sur les conflits contemporains », *Esprit*, op. cit., p. 39.

¹²⁶⁸ Cf supra : Troisième Partie, I, section 2.

¹²⁶⁹ Ce qui semble plus observable dans les cas des partis de la « droite chrétienne », surtout les F.L., mais également celui des partis chiites (Amal et Hezbollah).

Melhem Riachi, ou de son leader Samir Geagea, s'accordent avec une rhétorique consociative et nationale, les discours prononcés lors de manifestations partisans relèvent, en revanche, d'une autre dynamique, et se caractérisent par l'emploi d'un autre répertoire : communautaire, chrétien, nationaliste, voire localiste. Cette dichotomie entre radicalité du discours produit dans le groupe, et non-radicalité du discours hors du groupe, trouve une illustration saisissante dans le film du réalisateur libanais Ziad Doueiri, *L'Insulte*. S'attaquant à l'épineuse question des relations de voisinage entre chrétiens libanais et réfugiés palestiniens, le film s'ouvre sur un discours, fictif bien qu'inspiré de faits réels, prononcé par Samir Geagea (incarné pour l'occasion par un acteur) devant un parterre de partisans, glorifiant le parti (les F.L. en l'occurrence) et l'héritage de Bachir Gemayel, le tout dans une rhétorique communautariste. Un des principaux protagonistes, Tony Hana, est présent et galvanisé par le discours du Hakîm, et voit son quotidien rythmé et conditionné par les discours enregistrés de Bachir Gemayel qu'il regarde en boucle dans son garage. Tant le discours en partie fictif de Geagea que ceux, archivés, de Bachir Gemayel, témoignent d'une radicalité du discours et de sa portée au sein des sociétés partisans : elle s'exprime au sein des frontières du groupe (que celui-ci soit localisé, politique ou communautaire) mais ne saurait transcender ses frontières. C'est en tout cas observable dans l'ère post-guerre civile, en témoigne la différence de visibilité et de médiatisation entre les discours de Bachir Gemayel et ceux de Samir Geagea : si le premier bénéficiait d'une tribune nationale pour relayer ses discours sans en atténuer la radicalité, le second n'exprime celle-ci que dans le cadre bien circonscrit du groupe partisan. Mais ce que l'illustration cinématographique de Ziad Doueiri nous permet aussi d'observer, c'est la portée de cette radicalité sur les *followers* eux-mêmes, qui nous permet donc de distinguer deux échelles dans la production de la radicalité : une échelle sub-communautaire au sein de laquelle la radicalité peut s'exprimer, dans un objectif de radicalisation ; une échelle supra-communautaire où la radicalité n'a plus sa place dès lors que l'on négocie un consensus avec d'autres groupes (confessionnels et/ou politiques).

Ce court aparté politique nous permet de caractériser également le discours des élites religieuses et leur rapport à la radicalité : celui-ci demeure en définitive profondément tributaire de leur intégration ou de leur cooptation aux structures de pouvoir. Acteurs institutionnalisés, représentant un système basé sur le consensus, ils incarnent également la communauté du pouvoir, déradicalisée. Ceci est surtout vrai pour les acteurs religieux sunnites et maronites. Le chiisme en effet, du fait de son évolution au sein du système politique libanais, mais également au sein des configurations régionales, connaît plus tardivement l'expérience du pouvoir institutionnel¹²⁷⁰, l'apparentant, dans une certaine mesure, aux *outsiders*. La radicalité tient donc une part certes

¹²⁷⁰ Si l'exemple iranien de 1979 constitue le premier cas de chiisme d'État, notons toutefois l'institutionnalisation progressive et l'autonomisation de structures communautaires chiïtes dans le cas libanais dès 1967, cf supra : Première Partie, II, section 2.

maîtrisée mais réelle à l'intérieur du groupe : la *da'wa* des clercs lors de la révolution iranienne, ou celle de Moussa Sadr une douzaine d'années plus tôt en sont les preuves. De même, la *da'wa* de la résistance, *al muqâwama*, prônée par le Hezbollah, est également une *da'wa* radicalisée qui peine néanmoins à s'accommoder d'une participation à l'exercice du pouvoir institutionnalisé¹²⁷¹.

La déradicalisation apparaît donc néanmoins comme une condition nécessaire à laquelle adhèrent les élites du pouvoir, et plus spécifiquement les élites religieuses. Leur institutionnalisation ne permet pas la défense d'une *da'wa* radicale quand bien même ils le souhaiteraient, et ce, au nom du statu quo consensuel. Mais la défense et la sauvegarde de ce dernier supposent également une mise en scène du lien que cette élite religieuse entretient avec le champ politique et avec l'élite qui la compose, révélant ainsi une tension autour de la dialectique autonomie/dépendance.

b) Euphémiser la dialectique autonomie/dépendance par rapport au champ politique

Nous avons jusqu'à présent tenté de mettre en exergue le travail de positionnement d'une catégorie d'acteurs (les élites religieuses institutionnalisées) tout en soulignant les dynamiques spécifiques aux deux instances ayant constitué notre terrain, le Patriarcat maronite et Dar al Fatwa. Leurs différences notamment structurelles apparaissent à la lumière des trajectoires ayant déterminé leur création, leur structuration, et leur cooptation ou non à l'appareil étatique. Nous avons déjà tenté de justifier notre choix méthodologique : si celui-ci semble relativement évident au regard du poids démographique supposé de ces deux communautés¹²⁷², et de leur rôle, ainsi que de celui des élites politiques de leurs communautés, dans l'édification du Liban contemporain et constitutionnel, l'écueil que ce terrain implique, à première vue, réside donc intrinsèquement dans les différences de ces deux instances. Nous avons donc ici deux structures dont le rapport au politique diffère profondément tant en fonction de leur institutionnalisation au sein du système politique du Liban contemporain, qu'en fonction d'un héritage historique ayant conditionné cette institutionnalisation. Dans leurs fonctionnements respectifs, Bkerké et Dar al Fatwa entretiennent un lien différent avec les instances étatiques ou le personnel politique. Nous avons déjà souligné l'indépendance budgétaire du patriarcat maronite, en le plaçant en miroir des contributions financières dont bénéficie Dar al Fatwa de la part du cabinet du Premier ministre¹²⁷³. Nous avons également mis en exergue l'implication plus ou moins forte des acteurs politiques dans le fonctionnement de ces

¹²⁷¹ Les blocages et débats entourant la question des armes du Hezbollah, défendues par ce dernier au nom de la *muqâwama* (résistance) à Israël, en sont les symptômes les plus visibles.

¹²⁷² Rappelons que les dernières données démographiques officielles datent de 1932.

¹²⁷³ Cf supra : Première Partie, II, sections 2 et 3.

instances : alors que ceux-ci demeurent extérieurs aux processus décisionnels de l'instance patriarcale, sauf consultation *ad hoc* au sein de commissions spécifiques¹²⁷⁴, ils tiennent une place capitale dans le processus électif du Mufti de la République, exerçant ainsi un contrôle symbolique sur la sélection de ce dernier, mais également, et par extension, sur la ligne politique de l'instance elle-même¹²⁷⁵.

Nous ne reviendrons pas en détail sur les différences structurelles caractérisant le fonctionnement de ces deux instances, différences également notable concernant celles des autres groupes confessionnels. Comme nous portons principalement le regard sur des positionnements symboliques – dont la portée s'en trouve néanmoins accrue et trouve une résonance particulière au sein d'un système politique consensuel, sujet à des blocages récurrents et à un immobilisme chronique, où le symbolique prend bien souvent le pas sur l'action et la mise en place de politiques publiques d'envergure – ce ne sont pas tant ces différences qui nous intéressent ici que leur portée dans l'imaginaire collectif des acteurs politiques, mais également, par extension, de la société libanaise dans son ensemble, et les représentations qu'elles véhiculent et qui, en répercussion, ont une incidence sur l'appréciation et, le cas échéant, l'« évaluation » des positionnements des acteurs religieux. Nous avons, à de multiples reprises, fait parler nos interlocuteurs et rapporté leurs représentations du rôle tenu par les instances religieuses dans le travail de positionnement politique. Ces représentations, directement liées à la structure de ces instances, laissent supposer un rapport différent avec le champ politique. Si l'héritage symbolique des années 1920 semble peser dans les représentations attachées à la structure patriarcale maronite (dimension nationale, incarnation de l'identité libanaise, activisme diplomatique...), c'est en définitive l'indépendance structurelle de Bkerké par rapport aux instances étatiques, mais également, et surtout, aux leaderships politiques chrétiens qui contribue à conférer au Patriarche une indépendance par rapport au champ politique, et une réelle autonomie dans ses positionnements. Si chacune des communautés confessionnelles juridiquement reconnues bénéficie d'une autonomie de fonctionnement, notamment judiciaire et législative¹²⁷⁶, le degré d'autonomie s'apprécie, de l'avis même de nos interlocuteurs, à l'aune des rapports avec la classe politique, dans une perspective davantage intracommunautaire.

¹²⁷⁴ Cf supra : Première Partie, II, section 3 ; cf également Entretien avec Monseigneur Samir Mazloum, réalisé à Beyrouth, le 06/11/14.

¹²⁷⁵ La « résolution » de la crise ayant agité l'instance lors des dernières années du mandat de Rachid Qabbani, témoigne de l'emprise des leaderships politiques sur la conduite interne des affaires de Dar al Fatwa, puisqu'un compromis ayant abouti à la démission du Conseil chérié « pro-Qabbani » a permis une sortie de crise temporaire en attendant le terme du mandat du Mufti.

¹²⁷⁶ Cf supra : Première Partie, II, section 2 ; cf également Faïza TOBICH, « Chapitre II. Le statut personnel libanais », *Les statuts personnels dans les pays arabes, op. cit.*, pp. 164-165.

La dialectique autonomie/dépendance a donc une double dimension, à la fois sur le plan fonctionnel mais également interpersonnel. Les deux peuvent apparaître toutefois liés, comme la mise en miroir du Patriarcat maronite et de Dar al Fatwa le laisse apparaître à nouveau. Le témoignage de Monseigneur Mazloun, que corroborent les informations récoltées auprès d'autres membres de l'administration patriarcale, souligne l'implication relativement faible et très encadrée des acteurs non-religieux (que ceux-ci soient des notables ou des acteurs politiques de premier plan) dans l'élaboration, la conception, la construction et la diffusion de la ligne politique de Bkerké¹²⁷⁷. De plus, ces témoignages laissent également apparaître la faiblesse numérique des acteurs « laïcs » (*i.e.* hors hiérarchie religieuse) sollicités par Bkerké : la Commission Stratégique, mise en place en 2006, rassemble une quinzaine de personnes, dont cinq évêques et une dizaine de « *personnalités laïques* », choisies en fonction de leurs compétences et de leur « *proximité avec le Patriarcat* » et non en fonction de leur affiliation partisane, nous explique Monseigneur Mazloun :

*« Les laïcs qui sont là appartiennent à différents partis, mais ils n'ont pas été choisis parce qu'ils appartenaient à ces partis mais pour leur rôle intellectuel et leur expérience dans le domaine. Evidemment quand ils sont là, ils ne travaillent pas en tant que représentants de leurs partis mais à titre personnel, leur contribution est demandée à titre personnel en tant que professeurs d'université, ancien ministre ou député, etc... »*¹²⁷⁸

L'argument de l'autonomie de Bkerké par rapport au champ politique est à la fois avancé par les acteurs du champ religieux, mais également par les acteurs politiques, toutes confessions confondues. Il est, à ce titre, assez révélateur de constater que cette question du rapport au champ politique transcende les frontières confessionnelles dès lors que nous l'abordons auprès de nos interlocuteurs. Que cette autonomie se vérifie dans les faits (cela semble être le cas, autant que nous pûmes en juger) ou non importe en définitive assez peu dans le cadre de nos observations¹²⁷⁹, c'est bel et bien la promotion de cette autonomie dans les discours de part et d'autre des frontières entre champs ou communautés qui contribue à lui donner une réalité. Cette autonomie patriarcale, portant en elle les facteurs de légitimation de positionnements considérés comme neutres, participe donc

¹²⁷⁷ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14 ; Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 20/07/15 ; Entretien avec Monseigneur Matar, réalisé à Bkerké le 20/07/15 ; cf également Entretien avec Harès Chehab, réalisé à Hazmieh, le 03/11/14.

¹²⁷⁸ Entretien avec Monseigneur Samir Mazloun, réalisé à Bkerké, le 06/11/14.

¹²⁷⁹ Messieurs Sayah et Mazloun concèdent certes des affinités entre les membres du Synode des évêques et certaines factions ou tendances politiques, mais soutiennent que celles-ci sont tuées dans le cadre synodal, promouvant un « *collectif unifié* ».

également de la sauvegarde d'un système politique et sociétal dont les instances religieuses sont les garantes.

Le discours est tout autre dès lors que l'on aborde la question de l'autonomie de Dar al Fatwa par rapport aux leaderships politiques. Les arguments d'ordre structurel affluent, nous l'avons vu, tant par les acteurs de confessions sunnites que les autres, et reposent sur l'idée d'un héritage confessionnel historique, d'une porosité des frontières entre le religieux et le politique en terre d'islam, et sur une nécessaire alliance entre les pôles de leadership communautaires. Mais cette question de l'autonomie évoquée en entretien renvoie rapidement, et de l'initiative même de nos interlocuteurs, à la question d'une subordination supposée, ou tout du moins d'une « *hiérarchisation* »¹²⁸⁰ entre le Premier ministre et le Mufti de la République. Cette relation interpersonnelle est bien souvent désignée comme étant à la base du rapport entre les leaderships religieux (*i.e.* le Mufti de la République, les muftis de régions mais également les membres du Conseil chérié) et la *za'âma* politique (avec comme représentant principal le Premier ministre en fonction). L'euphémisation de ce lien de dépendance semble néanmoins dissimuler l'alignement supposé entre le Mufti et le leadership haririste, c'est-à-dire le leadership dominant la scène politique libanaise, et ce, indépendamment de l'occupation du poste de Premier ministre par un des membres du Moustaqbal : la tentative d'émancipation du Mufti Qabbani, alors que Nagib Mikati était à la tête du gouvernement, est une illustration de la persistance du monopole haririste sur la scène politique libanaise, hors d'une mainmise sur les instances gouvernementales¹²⁸¹.

Nous sommes donc face à deux structures religieuses dont les positionnements s'inscrivent dans un rapport au champ politique spécifique, chacune s'insérant différemment au sein de cette dialectique autonomie/dépendance. Ce que nous avons essayé de mettre en exergue, au cours de nos précédentes observations, à travers une narration partant du champ religieux communautaire vers un système d'élites agissant à l'échelle nationale, est en définitive la trajectoire que suivent ces instances et les acteurs les composant dans la promotion de leur autonomie, trajectoire également conditionnée par des facteurs propres à chacune. Si l'autonomie de gestion et de positionnement de Bkerké est avancée, promue et parfois brandie comme la source de sa neutralité, légitimant une position suprasociale et un discours non partisan, cette autonomie se doit toutefois d'être euphémisée afin de ne pas nuire à l'unité d'une communauté traditionnellement rassemblée autour des instances la dirigeant, la guidant. Le réflexe minoritaire, ainsi que le traumatisme issu de l'*ihbat* des années post-Taëf et de l'éclatement des leaderships communautaires, et les affrontements

¹²⁸⁰ Terme le plus souvent employé par Mohammed Sammak, Ahmad Fatfat, ou encore Rodwan Sayyid.

¹²⁸¹ Notons toutefois que le Courant du Futur bénéficiait d'un nombre conséquent de députés (28) au Parlement libanais, assurant donc sa présence au sein des institutions. De plus, sur la question de l'entretien du système clientélaire d'une *za'âma* hors de ces institutions, on se référera à l'exemple de Saëb Salam in Michael JOHNSON, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, *op. cit.*.

meurtriers des deux dernières années du conflit civil, sont autant de facteurs renforçant parfois la portée du discours communautarisant de certaines élites politiques¹²⁸², mais également l'inflexion de la ligne patriarcale lors des dernières années de la période de vacance communautaire. Nous proposons donc ici une lecture de cette inflexion, alimentée à la fois par les témoignages d'acteurs, et par nos observations personnelles, et les évolutions de discours tenus par ces mêmes acteurs au cours de nos trois années de terrain. Le mandat du Patriarche Raï, nous avons eu l'occasion de le voir, se caractérise par la revendication d'une ligne politique profondément indépendante et refusant l'alignement sur les factions dominant la vie politique communautaire : si les déclarations questionnant les bouleversements induits par les soulèvements syriens de l'année 2011 provoquent une levée de boucliers des partis à dominante chrétienne membres du 14 mars (Kataëb et F.L. principalement), la période de la vacance présidentielle qui s'ouvre en mai 2014 amène le Patriarche à critiquer une classe politique déficiente, au premier rang de laquelle les Marada et le C.P.L. aouniste¹²⁸³. Alors que les relations entre Bkerké, et plus particulièrement son chef, et la classe politique paraissent être des plus tendues, les dernières années de cette période de vacance sont l'occasion d'une inflexion, de forme et de fond, du discours patriarcale. Nous avons souligné le ralentissement des déclarations médiatiques du prélat maronite, mais il convient également de porter le regard sur la politique de médiation et de rapprochement avec les leaderships politiques entreprises au cours de l'année 2015. C'est dans cette perspective que peut être lue l'initiative patriarcale visant à réunir à Bkerké les quatre principaux leaders politiques chrétiens – Michel Aoun, Samir Geagea, Amine Gemayel et Sleiman Frangié – en vue d'un déblocage du dossier présidentiel. Si la réunion des quatre *zu'amâ'* ne paraît pas anodine, compte tenu des pratiques au Liban¹²⁸⁴, elle s'inscrit néanmoins dans un contexte précaire concernant les relations entre le maître de Bkerké et le personnel politique dit « chrétien ». La portée symbolique se veut forte : en invitant ces quatre leaders, le Patriarche semble leur signifier qu'il reconnaît leur influence et leur autorité au sein de la communauté, tout en opérant un rapprochement entre Bkerké et les leaderships chrétiens¹²⁸⁵, dans un souci d'unité affichée à la tête de la communauté¹²⁸⁶. Cette initiative ne

¹²⁸² Certains journalistes de *L'Orient-Le Jour* nous indiqueront, au cours de discussions informelles, que ces dynamiques expliquent notamment la portée de ce type de discours promu par les milieux aounistes. Si le profil et l'orientation politique de certains journalistes du quotidien francophone (majoritairement favorables au bloc du 14 mars) nous contraignent à prendre avec un peu de recul ces déclarations (pour ne pas dire ces accusations), leur analyse témoigne néanmoins de la prégnance de cette dynamique supposée d'un « rassemblement » autour des structures communautaires.

¹²⁸³ « Face à la chevauchée égoïste de Aoun, la colère du patriarche Raï », *L'Orient-Le Jour*, 20 juin 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/872645/face-a-la-chevauchee-egoiste-de-aoun-la-colere-du-patriarche-rai.html>, consulté le 20/06/14.

¹²⁸⁴ Nous l'avons vu, les acteurs politiques ont coutume de « monter à Bkerké », visiter le Patriarche et donner ainsi un poids symbolique supplémentaire à leur discours.

¹²⁸⁵ « Aoun chez Raï : le début d'une détente ? », *L'Orient-Le Jour*, 28 août 2015, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/941366/aoun-chez-rai-le-debut-dune-detente-.html>, consulté le 28/08/15.

¹²⁸⁶ « Raï, en visite en Syrie, appelle les pôles maronites à se réunir à Bkerké », *L'Orient-Le Jour*, 8 décembre 2015, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/959138/rai-en-visite-en-syrie-appelle-les-poles->

rencontre que peu de critiques officielles, mais les réactions de certains acteurs interrogés se font néanmoins fraîches :

*« Pendant l'élection, le Patriarche Raï a réuni les 4 leaders chrétiens, les 4 grands comme on les appelle, autour d'une table : Amine Gemayel, Samir Geagea, Michel Aoun et Sleiman Frangié. Pour trouver une solution à la vacance présidentielle. Mais la présidence est un poste national, et vouloir régler sa vacance entre leaders chrétiens cela a une logique communautariste. Il a le zèle du pasteur mais la logique du politique »*¹²⁸⁷

Cette volonté « d'unifier les rangs chrétiens », et notamment les pôles de leaderships, de la part du Patriarche Raï est également perçue comme résultant d'une volonté de regrouper la communauté autour de ses instances (religieuses comme politiques) à une heure de péril¹²⁸⁸ : il est à ce titre intéressant de noter l'usage récurrent de la métaphore pastorale afin d'illustrer cette ligne unificatrice du patriarcat¹²⁸⁹, ainsi que la rhétorique constamment alarmiste des discours patriarcaux abordant la question de la présence chrétienne au Moyen-Orient (ainsi que la récurrence de ce thème dans ces derniers). Loin d'être une stratégie conjoncturelle et individuelle, imputable à la seule personnalité du Patriarche, cette relative euphémisation de l'autonomie de Bkerké par rapport au champ politique traduit donc surtout une volonté d'unifier les rangs, de conserver un leadership communautaire uni autour duquel la communauté, consciente de sa minorité, peut se rassembler. Tout conflit entre leaderships religieux et politique au sein de la communauté maronite peut dès lors aussi être lu comme un révélateur de cette tension autour de l'autonomisation des acteurs du champs religieux, et susceptible de créer une fracture au sein du groupe.

La dynamique est tout autre concernant l'instance sunnite de Dar al Fatwa. Tant du fait de l'héritage confessionnel que nous avons explicité précédemment, que de sa structuration interne, à laquelle il faut ajouter les récentes réformes – et en particulier celle de 1996, concernant le conseil

maronites-a-se-reunir-a-bkerke.html, consulté le 08/12/15 ; « Présidentielle : les leaders chrétiens sur la même longueur d'onde », *L'Orient-Le Jour*, 29 mars 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/860945/presidentielle-les-leaders-chretiens-sur-la-meme-longueur-donde.html>, consulté le 29/03/14 ; « Raï dément : Je n'ai exclu personne de la course à la présidence », *L'Orient-Le Jour*, 12 avril 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/862919/rai-dement-je-nai-exclu-personne-de-la-course-a-la-presidence.html>, consulté le 12/04/14.

¹²⁸⁷ Entretien avec un membre du clergé maronite, souhaitant garder l'anonymat, réalisé à Beyrouth en avril 2016.

¹²⁸⁸ « Raï : « Les chrétiens sont là pour rester », *L'Orient-Le Jour*, 24 juillet 2015, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/935962/rai-les-chretiens-sont-la-pour-rester-.html>, consulté le 29/07/15 ; « Raï à Damas : Nous sommes venus pour que chrétiens et musulmans restent sur leurs terres », *L'Orient-Le Jour*, 7 juin 2015, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/928579/rai-a-damas-nous-sommes-venus-pour-que-chretiens-et-musulmans-restent-sur-leurs-terres.html>, consulté le 08/06/15.

¹²⁸⁹ Entretien avec le Père Richard Abi Saleh, réalisé à Beyrouth, le 02/04/16.

électif du Mufti de la République – l’instance de Dar al Fatwa apparaît intimement lié à un leadership politique sunnito-beyrouthin, pour ne pas dire haririste, et ce, de l’avis même de nos interlocuteurs, proches de ces milieux¹²⁹⁰. Néanmoins, si la plupart de nos interlocuteurs concèdent cette différence notable avec le leadership religieux chrétien, celle-ci s’accompagne d’une nécessaire euphémisation du rapport de dépendance de Dar Al Fatwa vis-à-vis de la *za‘âma* sunnite, notamment par le biais d’une « promotion » de la figure individuelle du Mufti, en particulier depuis l’élection de Cheikh Abdellatif Derian à la tête de l’instance. Cette promotion est également observable dans les discours des acteurs politiques et religieux dits « chrétiens », ainsi que dans les médias, promouvant la « *modération* » de la ligne politique de Dar al Fatwa¹²⁹¹. Si l’image du Mufti Qabbani fut assurément écornée par les affaires ayant agité la fin de son mandat, la figure rassembleuse et transconfessionnelle du Mufti continue d’être promue, indépendamment de l’acteur qui l’occupe, et ce tant dans les médias chrétiens que musulmans, libanais ou étrangers¹²⁹². La publicité organisée par ces mêmes médias autour des rencontres symboliques réunissant le Mufti et le Patriarche participe également d’une mise en scène exposant ces deux dignitaires comme des acteurs indépendants et libres de leurs initiatives. Nous avons également déjà souligné la dynamique de mimétisme ayant caractérisé la structuration et l’institutionnalisation des instances musulmanes, et plus particulièrement celle sunnite, par rapport aux structures chrétiennes (et surtout maronite), au nom d’un équilibre symbolique statutaire¹²⁹³ : cette dynamique guide également le rapport de distanciation du Mufti par rapport aux leaderships de sa communauté, afin de pouvoir se poser en homologue du Patriarche et ainsi œuvrer conjointement pour la préservation de l’équilibre politique et sociétal, bien que les différences intrinsèques à ces deux fonctions ne soient pas niées.

Ahmad Fatfât :

*« Chaque confession a une structure très spéciale, mais si vous voulez dans la confession sunnite, il n’y a pas de statut de religieux, il y a juste un Mufti et les cheikhs, mais la réalité n’est pas ainsi. Il y a eu une sorte d’homogénéisation au Liban où tout le monde a essayé de copier l’autre pour garder un équilibre de forces utile en temps nécessaire pour les politiciens »*¹²⁹⁴

¹²⁹⁰ C’est-à-dire proche de Dar Al Fatwa ou du Moustaqbal.

¹²⁹¹ « De Tripoli à Beyrouth, les muftis Deriane et Chaar confirment la modération sunnite », *L’Orient-Le Jour*, le 20 octobre 2014, disponible sur internet : <http://www.lorientlejour.com/article/891932/de-tripoli-a-beyrouth-les-muftis-deriane-et-chaar-confirment-la-moderation-sunnite.html>, consulté le 20/10/14.

¹²⁹² « Le Grand Mufti libanais propose un pacte entre musulmans et chrétiens », cath.ch – Portail Catholique Suisse, mai 2014, disponible sur internet : <http://www.cath.ch/detail/le-grand-mufti-libanais-propose-un-pacte-entre-musulmans-et-chr%C3%A9tiens>, consulté le 05/10/14.

¹²⁹³ Cf supra : Première Partie, I, section 2 ; Première Partie, II, sections 2 et 3.

¹²⁹⁴ Entretien avec Ahmad Fatfât, réalisé à Beyrouth, le 13/07/15.

Bien que chacune motivée par des dynamiques et des enjeux différents, dépendant de facteurs intrinsèques à leurs communautés respectives, Dar al Fatwa comme Bkerké se doivent d'euphémiser cette dialectique distance/proximité de manière à entretenir un rapport équilibré avec les pôles du leadership politique : une trop grande proximité nuit à la dimension suprasociale de l'instance et des acteurs qui l'investissent, et peut, dès lors, éroder leur légitimité à se poser en tant qu'arbitres neutres du jeu politique ; une trop grande distance porte en elle les germes d'une fracture entre ces pôles au sein de la communauté, peut également nuire à la gestion et à la direction de la communauté, et donc également déboucher sur une érosion de la légitimité du chef religieux à incarner un leadership communautaire. C'est donc sur ce *middle ground* que se retrouvent les deux structures, désireuses de se poser à la fois en tant qu'instances de représentations de leurs communautés respectives, fortes d'une légitimité accordée par les acteurs communautaires (chefs politiques et population) dont ils sont les dépositaires, mais également en tant qu'acteurs suprasociaux promouvant une « *neutralité positive* »¹²⁹⁵, tant à l'échelle nationale qu'internationale.

Ce « terrain d'entente » entre les deux instances constitue donc l'enclume sur laquelle sont forgés les discours de promotion et de conservation de l'ordre politique et social libanais, discours des élites, par les élites, pour les élites, se produisant, se diffusant et se validant en vase clos.

¹²⁹⁵ « Raï pour une neutralité positive et le dialogue sans armes », *L'Orient-Le Jour*, 12 juillet 2013, disponible sur internet : <https://www.lorientlejour.com/article/823327/rai-pour-une-neutralite-positive-et-le-dialogue-sans-armes.html>, consulté le 12/07/13.

Section 3 : Conserver l'ordre social à tout prix : quel impact des positionnements religieux ?

a) Préserver l'unité, gérer le politique

Il s'agit désormais de conclure notre étude en prenant un peu de recul par rapport à notre matériel empirique ainsi qu'aux apports théoriques ayant pu, tout au long de ce travail, nous apporter un éclairage pertinent afin de percevoir autant que possible les dynamiques accompagnant et guidant le positionnement des establishments religieux au sein d'une société multiconfessionnelle à forte conflictualité. Nous sommes donc en présence d'acteurs jouissant à la fois d'une fonction institutionnalisée, et du capital symbolique y étant attaché, d'une aura et d'un charisme que confère la dimension spirituelle caractérisant la figure du chef religieux, voire celle du chef communautaire, tout en bénéficiant d'une dimension suprasociale supposée aux yeux des acteurs politiques mais également de la population. Enfin, rappelons que ces acteurs bénéficient enfin, et surtout, de la reconnaissance de leurs homologues au sein des autres groupes communautaires, mais également des acteurs politiques à la fois nationaux, mais également internationaux.

Le dialogue demeure donc un impératif motivé par une convergence d'intérêts que toute division semble menacer : la concurrence, si elle est acceptée entre acteurs politiques ou *zu'amâ'* en vertu des règles du jeu politique démocratique, est en revanche assez mal vécue dès lors qu'elle implique des représentants religieux institutionnalisés, portant en elle les germes d'une remise en cause d'un système d'inter-légitimation nécessitant l'implication de tous les joueurs. C'est donc en ce sens que semble également aller la dissimulation de la concurrence et des oppositions entre leaderships religieux, intercommunautaires (ce qui est assez rare) mais surtout intracommunautaires, ou plutôt devrions-nous dire inter et intra-structurelles (à l'intérieur de ces structures). Les logiques motivant cette dissimulation rejoignent à ce titre celles conduisant à l'euphémisation du rapport autonomie/dépendance de ces acteurs et des structures qu'ils investissent, que nous venons d'explicitier¹²⁹⁶. Dans le cas chrétien maronite, il s'agit de montrer, d'afficher, de présenter un corps unifié au sein du personnel religieux afin de placer l'instance patriarcale au-dessus des querelles individuelles, et donc des querelles temporelles. L'unité de l'Église transcenderait donc le temps, l'espace, et cette intemporalité est une source de légitimation de la parole de Bkerké qui sort de la conjoncture pour promouvoir des idéaux transcendant l'individu et incarnant la nation. Mais il s'agit également de rassurer. Rassurer sa communauté et

¹²⁹⁶ Cf supra : Troisième Partie, III, section 2.

ses membres, se rassurer également, dans un contexte bouleversé où la question de la présence chrétienne aux Proche et Moyen-Orient demeure un répertoire d'action mobilisateur reposant sur des ressorts émotifs et guidant en définitive une grande partie des déclarations et positionnements de la classe politique chrétienne et surtout du personnel religieux. Nous avons déjà souligné le regain de vigueur de ce répertoire dès le début du mandat de Monseigneur Raï¹²⁹⁷. Pour survivre, il faut faire corps. De l'ensemble des déclarations et des narrations que nous avons pu rassembler auprès d'acteurs religieux (et pas uniquement d'ailleurs), la rhétorique de l'unité et du rassemblement autour des instances constitue assurément le fil d'Ariane. Dans le même temps, la centralité du thème du recentrage communautaire des chrétiens d'Orient dans les discours d'acteurs est une dynamique parfois critiquée par certains de nos interlocuteurs, acteurs politiques ou membres d'une intelligentsia chrétienne proche des milieux du 14 mars, et par extension du Courant du Futur. Il s'agit en revanche d'une rhétorique reprise par les milieux aounistes, dans l'optique stratégique d'un alignement, ou d'un réalignement, sur les positions de Bkerké¹²⁹⁸. Dans tous les cas, nous ne pouvons qu'observer la recherche permanente des leaderships politiques d'un aval, voire d'une « bénédiction », de l'instance religieuse, comme en témoigne les visites récurrentes au patriarcat dans le cadre des politiques de communication, et du retour presque systématique par Bkerké dès lors qu'il s'agit de calmer le jeu politique ou les tensions intracommunautaires. De même, les initiatives patriarcales, répétées sous le mandat du Patriarche Raï, de conciliation et de consultation des décideurs politiques et des *zu'amâ* témoignent de la nécessité pour le personnel religieux de travailler de concert avec leurs homologues du champ politique.

L'impératif d'unité semble, quant à lui, encore plus fort du côté des instances et leaderships sunnites. Nous ne reviendrons pas sur le poids symbolique de la notion de *fitna* dans l'imaginaire collectif en terre d'islam, hérité du VII^{ème} siècle¹²⁹⁹ : toute épreuve, toute division remettant en question l'unité de l'*umma* demeure honnie par les leaderships religieux et politiques. Gabriel Martinez-Gros souligne cependant qu'il s'agit essentiellement, selon la terminologie khaldounienne, d'une division se traduisant par l'exercice d'une violence entre factions et non exercée par l'État lui-même en tant qu'institution¹³⁰⁰. Cette « phobie » supposée de la *fitna* semble davantage être l'apanage des élites au pouvoir, plutôt que concerner une « société musulmane » dans son ensemble : les événements de l'hiver 2011 ayant débouché, ou non, sur les

¹²⁹⁷ Ce qui n'induit pas nécessairement sa « nouveauté », mais plutôt sa réactualisation et son redéploiement dans les répertoires et les thèmes discursifs véhiculés par les élites religieuses chrétiennes, et, plus spécifiquement, maronites.

¹²⁹⁸ En grande partie pour atténuer l'image anticléricale que le C.P.L. peut avoir auprès d'une partie de la population maronite libanaise.

¹²⁹⁹ On pourra notamment se référer à l'ouvrage de Hichem Djaït, cf Hichem DJAÏT, *La grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989, 421 p..

¹³⁰⁰ Gabriel MARTINEZ-GROS, « Introduction à la *fitna* : une approche de la définition d'Ibn Khaldûn », *Médiévales*, 60, Printemps 2011, pp. 7-16.

bouleversements politiques et sociétaux dans les régions nord-africaine et moyen-orientale, semble l'attester, les sociétés n'ayant pas hésité à se soulever contre un pouvoir alors perçu comme illégitime et oppresseur. Néanmoins, le désordre nuit au pouvoir, à sa stabilité et à sa reproduction au sein du système d'élite. Il est donc proscrit. Au sein d'une société multiconfessionnelle, nécessitant un leadership communautaire unifié pour permettre au groupe de revendiquer, de réclamer et donc d'exister, il convient d'euphémiser les dissensions au sein des champs et au sein du système, laissant ainsi peu de place à l'émergence de trajectoires indépendantes et non intégrées aux establishments. Ceci est d'autant plus valable pour les leaderships religieux, garants de l'autorité morale, produisant également de la légitimation à destination des décideurs. Le moment de tension ayant accompagné les rebondissements de l'affaire Qabbani se caractérise par un profond inconfort que traduit le relatif silence, la prudence ou encore le malaise avec lesquels nombre de nos interlocuteurs, ayant joué un rôle dans cette crise ou l'ayant suivi de près, nous relatent les faits ou, au contraire, refusent de commenter plus avant cet épisode¹³⁰¹. En effet, tant à travers la tentative d'autonomisation du Mufti, son revirement stratégique, que dans la résolution de cette crise – la démission du Conseil pro-Qabbani, le retour à un statu quo tacite entre pôles religieux et politique, puis le compromis électif, négocié sous l'égide des émissaires saoudiens et égyptiens, et ayant abouti au choix de Cheikh Abdellatif Derian – c'est toute l'entreprise de mise en scène et, osons le dire, de « publicisation » de la figure d'un Mufti « politiquement neutre », et donc apte à se poser en égal du Patriarche maronite, qui est ici remise en cause. Le silence autour des remous ayant agité les dernières années du mandat Qabbani contraste avec la promotion de la figure du nouveau Mufti, dès son entrée en fonction à la fin de l'été 2014, les médias ainsi que nos interlocuteurs vantant « *la modération* », « *l'écoute* », et « *la sagesse* » de Cheikh Derian, dans la lignée des éloges adressées aux figures religieuses rattachées à un « islam modéré », comme le mufti de Tripoli, Cheikh Malek Al Chaar¹³⁰². Mais la dimension la plus révélatrice de cet impératif d'unité au sein d'un système d'élites transconfessionnelles est la place réservée à ces descriptions laudatives au sein des discours d'interlocuteurs non-musulmans, et en particulier chrétiens.

Farid Khazen :

« *Le mufti actuel est un homme modéré, ouvert* »¹³⁰³

¹³⁰¹ À l'exception notable, soulignons-le, de Mohammed Nokkari qui, sans ambages, prit le parti de nous expliquer le déroulé de ce feuilleton.

¹³⁰² Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

¹³⁰³ Entretien avec Farid Khazen, réalisé à Beyrouth, le 24/07/15.

Samir Frangié :

« L'actuel mufti de la République, qui est un type très intéressant, très ouvert, qui me fait une forte impression. Le mufti de Tripoli également¹³⁰⁴. [...] L'actuel mufti est quelqu'un d'assez exceptionnel par sa modération, par son ouverture etc... Et là commence à se dessiner surtout en milieu sunnite, un courant réformateur proche d'Al Azhar, et je pense que c'est un truc qu'il faut soutenir à tout prix »¹³⁰⁵

Atif Majdalani :

« Il n'y a pas de problème de légitimité surtout chez le mufti Derian. Le problème de légitimité ne se prononce pas, n'existe pas »¹³⁰⁶

Ces positionnements volontairement élogieux semblent témoigner de la volonté des notabilités chrétiennes de retrouver un confort dans le dialogue avec leurs homologues musulmans. Les ressources symboliques de cette élite étant principalement liées à la préservation d'un système multiconfessionnel, reposant sur l'alliance des notabilités chrétiennes et musulmanes, celui-ci est perçu comme claudiquant dès lors que l'une de ses deux composantes confessionnelles n'est plus en mesure de jouer la partition de ce duo. Le jeu politique permet, ou du moins rend concevable, l'opposition entre factions, même si celle-ci s'articule autour de lignes de fracture confessionnelles, dans la mesure où ces dernières peuvent être niées, masquées ou dissimulées derrière un discours politique, idéologique. La dynamique n'est en revanche pas la même pour les leaders religieux : ceux-ci incarnant le confessionnel, la fracture ne saurait être dissimulée, impliquant donc la nécessité d'un dialogue permanent. C'est notamment en ce sens que peuvent être lues les initiatives conjointes entre le patriarcat maronite et Dar al Fatwa au cours de la décennie des années 1980 (et en particulier sous les mandats du Mufti Khaled et du Patriarche Sfeir). L'observation de ces initiatives, de leur portée et de leurs effets, montre toutefois qu'un simple maintien du dialogue, que le seul entretien des canaux de discussion et de négociations, ne sauraient suffire à endiguer une conflictualité débouchant sur une violence sociétale armée dès lors que les arènes de négociation traditionnelles sont contournées par les acteurs du conflit¹³⁰⁷. Nous sommes donc en mesure de lier l'absence de consensus entre les establishments religieux d'une part, mais également entre ces establishments et les acteurs politiques (en particulier les chefs de parti et les *zu'amâ'*) d'autre part,

¹³⁰⁴ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 14/07/15.

¹³⁰⁵ Entretien avec Samir Frangié, réalisé à Beyrouth, le 20/07/15.

¹³⁰⁶ Entretien avec Atif Majdalani, réalisé à Beyrouth, le 16/07/15.

¹³⁰⁷ Cf supra : Première Partie, I, section 2.

à un réflexe de repli communautaire et à la fin des initiatives de gestion et de négociation transcommunautaires, ainsi qu'à une fragilisation de l'équilibre sociétal : l'exemple des conflits civils, mais également la période de conflictualité entre l'opposition de Qornet Chehwan et le personnel politique en poste, soutenu par les autorités syriennes, ou encore la rupture du printemps 2008 ayant débouché sur l'affrontement dans la rue entre le Hezbollah et le Courant du Futur, l'attestent avec force. La tension autour de la gestion du repli communautaire est en définitive au cœur même de l'équation que les leaderships religieux institutionnalisés doivent résoudre. Les conjonctures fluides étant des moments d'incertitude portant en elles les germes de reconfigurations des équilibres à l'intérieur d'une société confrontée à sa propre conflictualité, elles sont redoutées par des acteurs religieux désireux de les endiguer. Néanmoins, cette gestion concomitante, à défaut d'être commune¹³⁰⁸, doit également s'accommoder des dynamiques internes à la communauté : le leader religieux ne saurait s'affranchir d'une dynamique de repli des acteurs sociaux et politiques de sa communauté, en situation de tension, sans risquer d'être marginalisé au sein du groupe. C'est à nouveau l'épisode de la Guerre de Deux Ans sur lequel nous nous appuyons pour soutenir cela : le repli communautaire du début des années 1970, puis surtout celui de 1975-1977, fut en quelque sorte « refusé » par la hiérarchie patriarcale, sous l'initiative de Monseigneur Khoreiche, et au nom de la préservation d'un équilibre sociétal interconfessionnel déjà largement mis à mal depuis une quinzaine d'années. La sanction des effets fut sans appel : incapable de gérer le repli de sa communauté, la marginalisation du patriarcat entraîna l'atomisation du champ religieux maronite symbolisé par l'investissement proactif des ordres en faveur des acteurs miliciens. Refusant la radicalisation, niant le repli, Bkerké perd donc ainsi prise sur les dynamiques intracommunautaires, et sur la gestion et la canalisation d'une violence sociétale qui éclate alors avec force. Il en va de même, dans une certaine mesure, pour la communauté sunnite, dont l'action se voit paradoxalement télescopée par les enjeux de la cause palestinienne : le leadership religieux, lié à une *za'âma* qui peine également à gérer la radicalisation et à précéder, pour mieux les appréhender, les dynamiques de violence, ne peut alors que se cantonner à un rôle symbolique en rejoignant le patriarcat sur le banc des marginalisés.

Ce sont en définitive les risques des positionnements de ces élites : leur inscription dans une temporalité mouvante mais aussi, et surtout, leur destination. Par qui sont-ils produits ? À qui sont-ils destinés ? Répondre à cet ultime questionnement, à la lumière des processus que nous avons déjà évoqués, nous amène à considérer un cadre de production et de présentation de ces discours et de ces positionnements en vase clos.

¹³⁰⁸ Ce que la frontière confessionnelle ne permet pas, car elle endigue toute initiative commune sortant du cadre symbolique, l'identité confessionnelle étant trop forte pour être transcendée dans le cas des acteurs religieux.

b) Un discours par les élites, pour les élites

Nous avons précédemment évoqué le rôle passif des fidèles dans l'évaluation et la validation des discours et positionnements tenus par les élites religieuses (ce qui est également valable pour les leaderships politiques)¹³⁰⁹. Il convient néanmoins d'apporter une nuance, non pas quant au rôle des sociétés dans l'évaluation de ces prises de position, mais plutôt sur l'impact réel de cette évaluation sur la production de discours des élites, et en définitive la place des sociétés dans cette production : sont-elles les véritables destinataires ?

Nous ne saurions apporter des pistes de réflexion pertinentes sans rappeler et souligner les dynamiques spécifiques au système politique libanais et à la place véritablement accordée aux sociétés dans le processus d'exercice de la démocratie. Tant par l'intermédiaire du vote que lors du processus de négociation politique, ces dynamiques répondent davantage à une logique *top-down*, voire *top-top*, que réellement *bottom-up* : le politique se crée et se produit en vase clos sans que les sociétés n'aient véritablement prise sur ces processus. S'il convient néanmoins de réhabiliter le rôle du *follower* ou du fidèle dans la conduite du politique, acteur trop longtemps sacrifié au profit du *za'im* dans les travaux portant sur ces questions, cette réhabilitation s'opère néanmoins dans le cadre des sociétés partisans, tant au travers d'un militantisme de parti, ou de mobilisations, que dans la relation au leader, au *za'im*¹³¹⁰. Mais ce rôle demeure coupé des structures étatiques, celles-ci étant l'objet d'une négociation entre leaderships politiques, à une échelle et par un processus n'incluant pas ou peu le citoyen. Les instances politiques sont donc investies par les structures partisans qui se font dès lors les intermédiaires entre l'État et les sociétés : la rupture entre celles-ci et les sphères décisionnelles est notamment observable à l'aune des mobilisations, et en particulier lors des élections. Les législatives de mai 2018 n'ont mobilisé que 49,2% des inscrits sur les listes électorales, quand celles de juin 2009 en avaient mobilisé 54%¹³¹¹. De plus, les processus d'élection du Président de la République, ou de formation des gouvernements, fruits de négociations inter-partisans, ne laissent que peu de prise aux sociétés sur la conduite des affaires du pays : celles-ci ne peuvent s'exprimer que lors des élections législatives, ou pour élire le *mokhtar* à la tête de la municipalité. Et même dans ces deux cas, le système hybride de répartition des sièges sur une base confessionnel achève d'éroder cette prise des citoyens libanais sur les processus électoraux. Les chiffres de l'abstention que nous venons de rapporter témoignent avec force de la

¹³⁰⁹ Cf supra : Deuxième Partie, II, section 3.

¹³¹⁰ Franck MERMIER, Sabrina MERVIN, « Une approche anthropologique du leadership au Liban », in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, op. cit., pp. 7-32.

¹³¹¹ Nous citons ici les chiffres officiels du Ministère de l'intérieur libanais. Nous choisissons volontairement de ne pas prendre les élections de 1992 pour illustrer notre propos, celles-ci ayant fait l'objet d'un boycott de la part des électeurs chrétiens mais à l'appel du Patriarche Sfeir. Il ne s'agit donc pas d'une initiative émanant uniquement de la société, mais plutôt d'une réponse à une injonction patriarcale.

désillusion d'une partie importante de la population quant à son rôle dans la formation et la conduite des politiques publiques. Enfin, soulignons les blocages répétés tant au sein du gouvernement¹³¹², ou les défauts de quorum au Parlement pouvant prolonger une vacance présidentielle jusqu'à deux années et demie¹³¹³, paralysant le pays et bouleversant de ce fait le calendrier électoral, moment supposé fort de la prise de parole des sociétés¹³¹⁴. Les impératifs du confessionnalisme cristallisé au sein d'un système politique figé, ainsi que le consociativisme supposé présider à toute négociation politique, dressent donc une vitre entre les sociétés et des structures étatiques investies par des élites politiques qui proposent, dès lors, davantage des positionnements symboliques que des programmes de politiques publiques à leurs clientèles. Il suffit, à ce titre, d'observer les lignes de fracture entre les candidats aux élections présidentielles lors de la vacance de 2014-2016 : jusqu'en janvier 2016, les candidats rivaux Michel Aoun et Samir Geagea ne se sont pas opposés sur la mise en place d'un programme de politique interne, mais bel et bien en raison de leur affiliation à deux blocs d'alliance rivaux, structurés autour d'enjeux régionaux (l'alignement supposé ou le soutien au camp « américano-saoudien » d'une part, ou « irano-syrien » d'autre part)¹³¹⁵. La structuration de la scène politique libanaise depuis 2005 autour de la question des systèmes d'alliances régionales entrave la médiatisation de véritables programmes de la part des candidats aux élections présidentielles.

Nous avons également entrepris de rappeler le contexte dans lequel s'est forgé le compromis politique ayant conduit à l'édification de l'État libanais mais surtout à la pratique des institutions depuis 1943 dans le Liban contemporain¹³¹⁶. La négociation politique s'opère au sein de l'establishment politique, mandaté par les leaderships religieux ou représentant leurs communautés, depuis la conclusion du Pacte national en 1943. Cette négociation relevant d'un rapport de force entre des groupes confessionnellement circonscrits, chaque acteur agit donc au nom du groupe qu'il prétend incarner. Cette praxis politique implique deux caractéristiques : la délégation (volontaire ou non) d'un pouvoir de négociation par les sociétés vers une élite dirigeante, et l'impératif d'unité au sein du groupe, laissant peu de places aux « tendances », notamment au sein de la hiérarchie communautaire (politique et religieuse). L'exemple de Raymond Eddé, figure politique

¹³¹² Les démissions massives sont fréquentes dans le cas libanais et débouchent sur un blocage gouvernemental nécessitant une nouvelle négociation entre les élites en fonction, comme ce fut le cas en janvier 2011, suite à la démission de onze ministres du gouvernement Saad Hariri, contraignant celui-ci à laisser son poste, après bien des tractations, à Nagib Mikati. De plus, à l'heure où nous couchons ces lignes, le gouvernement libanais peine à se former, plus de quatre mois après les élections législatives de mai 2018.

¹³¹³ Ce fut le cas du 24 mai 2014 au 31 octobre 2016.

¹³¹⁴ La vacance présidentielle de 2014-2016 s'est également accompagnée de trois auto-prorogations du Parlement issu des élections de 2009, repoussant les élections législatives à 2018, soit une législature de neuf ans, contre quatre initialement prévues par la Constitution.

¹³¹⁵ Bien que cette dichotomie soit remise en question fin 2015 par le soutien apporté par Saad Hariri (bloc du 14 mars) à Sleiman Frangié (bloc du 8 mars), candidat dit « de compromis », puis à Michel Aoun (en septembre 2016).

¹³¹⁶ Cf supra : Première Partie, I, sections 1 et 2.

pourfendeuse de l'establishment politique, illustre assez explicitement l'incapacité des personnalités politiques désireuses de s'exporter hors de ce système de négociation et porteuses d'un projet politique réformateur, de concurrencer un establishment omnipotent, et de refuser une praxis politique reposant sur le respect absolu des équilibres interconfessionnels.

La production de discours des acteurs dominant le champ des élites s'inscrit donc dans cette perspective, et s'accommode de ces règles du jeu : on parle et agit dans un entre-soi. Les discours et positionnements visent à entretenir ou, le cas échéant, à reconfigurer les équilibres en place, voire à opérer à un redéploiement de l'autorité, lorsque certaines parties cherchent à prendre l'ascendant sur ce système de négociations. Dans cette optique, tout positionnement, tout discours se veut avant tout dirigé à l'intention des acteurs de ce système : ils sont produits pour la négociation et à destination de ceux avec qui l'on négocie, *i.e.* les homologues des autres communautés.

Soulignons toutefois que les saillies « populaires » existent, la société libanaise n'est ni amorphe, ni inexistante, ni même muselée : les manifestations populaires du mouvement *You Stink* sur la place Riad El Solh à l'automne 2015, la formation de listes électorales comme *Beirut Madinati* lors des élections municipales d'avril 2016, ou encore celle de *Koulouna Watani* aux législatives de 2018 en attestent. Les passions peuvent également être exploitées par la *za'âma* politique comme levier de négociation. Ce fut notamment le cas en 1958, lorsque les bourgeoisies sunnites entendent se faire les relais des revendications de la rue pro-nassérienne contre les tendances atlantistes du Président Chamoun, dissimulant en réalité les frictions entre ce dernier et l'opposition menée notamment par Saëb Salam. Ce fut également le cas en 1989, lorsque les partisans aounistes s'élèvent contre la signature des Accords de Taëf, ou plus récemment à l'été 2015, lorsque les partisans du C.P.L. entendent, par des manifestations dans la capitale, renverser le rapport de force en faveur de leur candidat à la présidentielle. Cette tendance peut également être l'apanage des élites religieuses : l'épisode du boycott des législatives de 1992, sur injonction patriarcale le montre, tout comme le recours à la rue par le personnel religieux proche du Mufti Qabbani pour faire valoir les droits de ce dernier lors de son opposition au leadership du Moustaqbal¹³¹⁷.

Cependant, force est de constater que les discours produits, tant dans leur teneur, les thèmes évoqués, les répertoires qu'ils exploitent (les grands principes nationaux, la *da'wa* des énonciateurs,

¹³¹⁷ « Le Conseil supérieur chérié pourrait isoler le mufti Kabbani », *L'Orient-Le Jour*, 26 avril 2013, disponible sur internet : <http://www.orientlejour.com/article/811878/le-conseil-superieur-cherie-pourrait-isoler-le-mufti-kabbani.html>, consulté le 27/12/13 ; « Le conflit s'envenime au sein de Dar el-Fatwa », *L'Orient-Le Jour*, 14 mai 2013, disponible sur internet : <http://www.orientlejour.com/article/814260/le-conflit-senvenime-au-sein-de-dar-el-fatwa.html>, consulté le 27/12/13.

et non la conduite quotidienne des affaires ou les rivalités interpersonnelles), que dans leur forme (communiqués et/ou déclarations médiatisées), témoignent d'une production des élites, par les élites et pour les élites. Il s'agit ici de parler à l'homologue, de se positionner par rapport à un autre avec qui l'on se doit de composer. Ceci est donc particulièrement vrai pour les chefs religieux, dont le rôle de négociateur est encore renforcé par la dimension suprasociale attachée à leur fonction d'acteurs à la fois religieux et institutionnalisés. Pour eux, encore plus que pour leurs homologues du champ politique, l'objectif, et l'essence même de leur rôle, est de s'adresser à l'homologue, de dialoguer et de négocier avec lui. Cette reproduction et cette diffusion des discours en vase clos s'illustrent également à travers la faible circulation des thèmes positionnels dans les discours et les prises de parole hors du cadre des négociations, et notamment lors des manifestations et cérémonies religieuses : principalement les prêches ou les sermons. L'étude de la circulation de ces thèmes constitue, selon nous, un travail à part entière que nous avons, pour des raisons méthodologiques et épistémologiques, écarté afin de centrer notre réflexion sur la caractérisation de ce système d'élites. Néanmoins, la prise de parole à destination du croyant se veut davantage centrée sur les valeurs propres à la communauté, que l'on rattache le cas échéant à la confession, afin de souder la communauté. L'observation d'un sermon proféré le dimanche *ex cathedra* devant un parterre de fidèles, et celle d'un discours prononcé lors de la fête de l'Annonciation devant une assemblée de représentant des dix-sept confessions juridiquement reconnues au Liban, met en évidence la différence de thèmes, de rhétorique, entre ces deux prises de parole : l'une a pour vocation de rassembler la communauté et ses membres, l'autre a pour vocation d'entretenir un cadre discursif favorisant l'équilibre et la négociation. Enfin, notons que le discours, plus communautarisé dans le cas du prêche ou du sermon, peut parfois frôler la radicalité, en particulier lors des prises de parole s'inscrivant dans un cadre plus localisé, et émanant d'acteurs religieux moins haut placé dans la hiérarchie cléricale (curés de paroisses, imams de quartier, etc...). Plus le discours se localise, plus il est susceptible de se communautariser, voire de se radicaliser : cette dynamique est notamment observable dès les premières années de la Guerre de Deux Ans, permettant ainsi une mobilisation *bottom-up*, via une « radicalisation par le bas ».

Notons cependant, la persistance de dynamiques propres à chaque communauté et conditionnant également la production de discours. Il est, en effet, plus aisé pour un acteur religieux chrétien maronite de produire un discours autonome, à destination des membres de la communauté, et susceptible, le cas échéant, de critiquer, voire de dénoncer, le personnel politique, du fait de l'autonomie même des acteurs religieux par rapport ce dernier. Ceci est plus délicat, en revanche, pour le personnel clérical sunnite du fait de son alignement sur la *za'âma*, sauf conflit ouvert avec

celle-ci. Le discours des acteurs religieux sunnites, mais également chiites ou druzes, ne saurait s'affranchir de cet alignement, et reproduit celui de la *za'âma*.

Enfin, la production de discours, et les positionnements que ces derniers traduisent, ne sauraient être considérés comme étant uniquement destinés à des acteurs de la scène nationale libanaise. Les répercussions des bouleversements régionaux sur ce petit état de 10 452 km² ont fait l'objet de nombreuses analyses, tant dans le milieu de la recherche que de la part d'observateurs ou de commentateurs. Nous ne reviendrons pas sur le vieil adage du « *Liban miroir des conflits régionaux* »¹³¹⁸, couramment employé dès lors qu'il s'agit d'imposer une grille de lecture aux dynamiques conflictuelles dans le pays. Si cette formule consacrée repose sur une lecture qui n'est pas erronée, elle élude cependant une bonne partie des dynamiques internes structurant le politique et réduit les acteurs libanais à un rôle passif de « victime » que nous espérons avoir, autant que possible, contribué à déconstruire. Néanmoins, les agissements de ces acteurs, dans les champs politiques et religieux, s'inscrivent nécessairement dans un contexte régional conflictuel – de l'initiative même de ces acteurs – et les positionnements importent et reproduisent bien souvent les lignes positionnements et stratégies de ce qu'il est convenu d'appeler les « parrains internationaux ». Nous avons volontairement évincé ces dynamiques transnationales car notre épistémologie nous dirigeait principalement vers une observation intra-nationale, à l'échelle d'acteurs inscrits dans un champ bien spécifique, celui d'une élite intégrée au sein d'un jeu positionnel s'exprimant à l'échelle de la communauté, d'une part, et de la nation d'autre part. Le facteur international ne saurait néanmoins être éludé, en ce sens qu'il conditionne une bonne partie des discours produits par ces acteurs. Ceux-ci s'adressent implicitement aux acteurs de la négociation politique, mais également aux acteurs régionaux qui les soutiennent, ou les sponsorisent, et qui soutiennent et sponsorisent leurs interlocuteurs nationaux¹³¹⁹. Une telle analyse requiert, bien évidemment, un travail indépendant à part entière, déjà entrepris pour une bonne partie, mais peinant encore à déceler la part du symbolique et le poids du discours dans ces affiliations stratégiques régionales. Adopter une telle focale permet notamment de lire une bonne partie des discours et positionnements affichés par le Hezbollah, dont la rhétorique anti-saoudienne répond à une stratégie régionale. Cette rhétorique permet au Parti de Dieu de souligner son

¹³¹⁸ « *Le Liban accueille sur son territoire tous les conflits du monde arabe dont il est le miroir : il est le lieu où s'affrontent par procuration les influences de pays ou de mouvements qui entendent jouer un rôle sur l'échiquier moyen-oriental* », Denis BAUCHARD, *Le nouveau monde arabe – Enjeux et instabilités*, André Versaille, Bruxelles, 2012, pp. 141-142 ; Cf également Sandra MACKEY, *Mirror of the Arab world : Lebanon in conflict*, WW Norton, New York, 2009, 309 pp..

¹³¹⁹ Ces discours peuvent également viser à « promouvoir » un modèle libanais d'endiguement de la violence, et de réussite du consociativisme, même en situation de tension, sur un modèle similaire au discours officiel des autorités albanaises dans les années 1990, cf Mickaël WILMART, « Entre tolérance et concurrence. La communauté catholique et son identité dans l'Albanie post-communiste », *Balkanologie, Homo Balkanicus*, VIII (2), 2004, pp. 89-109.

alignement sur les positions officielles du régime de Téhéran, dont les subsides demeurent vitaux en vue du développement d'une influence régionale pour le parti chiite. Mais il est également répertoire d'action et entretient la figure d'un « ennemi » au centre des analyses développées tout au long des discours très médiatisés de Hassan Nasrallah, chaque vendredi. De même, la révélation en 2015, par les « Saudi Cables » de Wikileaks, de l'alignement de Samir Geagea sur les positions saoudiennes en contrepartie d'un soutien financier conséquent¹³²⁰, éclaire d'une toute autre manière le positionnement des F.L. à l'encontre du Hezbollah. Enfin, il paraît difficile pour les acteurs politiques et religieux libanais de s'affranchir véritablement du poids de ces acteurs internationaux, et d'autonomiser leurs prises de position : la polémique engendrée par les déclarations de Monseigneur Raï en septembre 2011, à l'encontre de la ligne diplomatique du gouvernement français concernant les développements syriens, illustre les difficultés rencontrées par ces acteurs dès lors qu'ils tentent d'autonomiser leurs discours, ou de s'affranchir des systèmes d'alliances et d'alignements stratégiques.

Les positionnements des acteurs religieux libanais, tout comme ceux de leurs homologues du champ politique, s'inscrivent donc dans un cadre très normé de production et de diffusion à l'intérieur d'un système d'élites, au sein duquel s'effectue la négociation politique. Il s'agit donc de discours relativement standardisés dans leur forme, ainsi que dans la rhétorique employée, à destination d'une élite institutionnalisée, participant conjointement au travail de conservation de l'ordre social.

Bien que communément admis, attendus, et parfois écoutés, les discours et positionnements politiques des leaderships religieux ne peuvent s'affranchir de certaines règles et surtout de certains défis inhérents à la structure communautaire d'une part, mais également à celle du champ des élites dans lequel ils s'inscrivent. Le positionnement politique, bien qu'accepté, demeure une initiative risquée dès lors que les règles de forme ne sont plus respectées. Pour faire valoir son positionnement, l'acteur religieux se doit de demeurer un acteur suprasocial et se placer hors des querelles partisans. Mais il doit également répondre à une attente afin que son discours « fonctionne », notamment auprès des acteurs de sa communauté. Les positionnements malheureux, franchissant la frontière de l'intemporel pour s'inscrire dans des débats partisans, peuvent, à terme, éroder la légitimité de l'acteur, même si la fonction qu'il occupe demeure préservée d'une telle crise, considérant la nature du système politique libanais, au sein duquel la sauvegarde de l'identité

¹³²⁰ « Les « Saudi Cables » révèlent comment Riyad achète l'élite libanaise », *Le Monde*, 23 juin 2015, disponible sur internet : https://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2015/06/23/les-saudi-cables-revelent-comment-riyad-achete-l-elite-libanaise_4659822_3218.html, consulté le 15/06/17.

de groupe, incarnée par le chef religieux, demeure un principe cardinal dans la préservation d'un équilibre intercommunautaire. L'efficacité du discours et sa légitimité demeurent également tributaires des crises, conjoncturelles ou structurelles, que peut traverser l'instance officielle, l'exemple de Dar al Fatwa nous l'a montré.

Mais les leaders religieux doivent également affronter une concurrence interne au champ religieux, en la personne des *outsiders*, dont la présence aux marges permet la production d'une *da'wa* radicale plus mobilisatrice et s'accommodant d'une critique des structures officielles de représentation communautaire.

Le positionnement politique s'articule aussi autour de la relation que le clerc entretient avec le *za'im*. Le travail de répartition des thèmes des discours implique la notion de domaines réservés entre ces deux élites, ainsi qu'une dynamique d'inter-légitimation : le soutien des religieux est nécessaire au *za'im*, afin que celui-ci soit adoubé, mais il peut, le cas échéant, critiquer les positionnements du clerc en le dissociant de la fonction qu'il occupe. Cette dissociation demeure la principale stratégie de délégitimation de l'acteur religieux par l'acteur politique en cas de conflit.

Dans les deux cas (concurrence du religieux par le religieux, concurrence du religieux par le politique) la stratégie est la même : répondre à distance, ne pas s'impliquer, nier la division pour ne pas saper le travail d'équilibre nécessaire à la préservation de l'ordre social.

C'est en définitive cet impératif d'unité relative, d'action concomitante, quand elle n'est pas commune, pour la sauvegarde d'un vivre-ensemble endiguant les reconfigurations d'équilibre, qui préside à l'entreprise des positionnements et à la production de discours. Agir en système, confiner la concurrence à des formes maîtrisées et s'inscrivant toujours dans le respect des règles du jeu, demeurent les principes guidant les prises de parole des acteurs religieux dans le champ politique. Pour cela, la négociation s'opère par le dialogue avec l'homologue à qui l'on s'adresse par le biais d'une parole politique normée, produite par les élites, pour les élites, et ne se renouvelant que très peu, en vase clos. Chaque chef religieux se pose donc à la fois en représentant de sa communauté, mais également en égal de son interlocuteur, entretenant un rapport au politique similaire, impliquant donc une redéfinition (très symbolique) du rapport d'autonomie/dépendance entretenu avec la classe politique, parfois à l'encontre des configurations réelles et profondes en vigueur au sein du groupe, ce que l'observation des cas spécifiques du Patriarche maronite et du Mufti de la République est le plus à même d'explicitier.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

L'enjeu primordial, qu'impliquent les positionnements des acteurs religieux dans le champ politique, demeure, en définitive, la sauvegarde d'un système consociatif, reposant sur l'équilibre entre les communautés mais également entre les acteurs dominant ces communautés. La trajectoire suivie par le principe de *power-sharing* au Liban, transitoire en 1943, puis pratiqué et érigé en règle non-transgressive par la suite, illustre parfaitement cette nécessité de conservation d'un ordre social garantissant la paix d'une part, mais également la préservation par les élites de capitaux valorisés et leur permettant de se poser en acteurs dominants de leurs champs respectifs.

La sauvegarde de ce système implique donc de lutter contre les dissidences et les transgressions des règles qui régissent le jeu positionnel. Cette lutte s'observe notamment dans le champ religieux d'une part. Si l'acteur religieux ne peut s'affranchir des règles de forme et de fond que nous avons précédemment ciblées, au risque d'éroder en partie sa légitimité, il doit également composer et endiguer la concurrence des *outsiders*. Ceux-ci émergent aux marges du pouvoir, ne sont en général pas membres de l'establishment religieux institutionnalisé, et tirent leur influence de plusieurs facteurs. Tout d'abord, ils se nourrissent des crises de légitimité que les instances religieuses et les acteurs qui les composent doivent affronter. Ces crises semblent inhérentes à la fonctionnarisation de la fonction de chef religieux et à sa cooptation au sein d'un appareil d'État faisant la part belle aux instances confessionnelles. Cette cooptation impliquant une déradicalisation nécessaire des discours et des positionnements de ces acteurs, conjointement à une routinisation ou une « quotidiannisation » du charisme et de l'autorité s'exerçant au sein de la communauté, leur capacité à mobiliser via un discours fort semble s'éroder. En devant composer avec les règles conditionnant leurs positionnements, les acteurs religieux institutionnalisés bénéficient de marges de manœuvre réduites d'une part, mais également des retombées des crises institutionnelles que le pays traverse et de l'apathie, voire de la colère, qu'une partie de la société éprouve vis-à-vis des élites dirigeantes au Liban. Enfin, les aventures malheureuses de certains acteurs religieux s'affranchissant des règles du jeu positionnel peuvent également, le cas échéant, alimenter la colère et la contestation à l'encontre des élites au pouvoir.

Ceci permet donc aux *outsiders* de produire un répertoire d'action efficient permettant une mobilisation en vue d'une contestation de l'ordre en place. L'observation de quelques trajectoires d'*outsiders* laisse apparaître trois stratégies différentes dans la lutte des instances religieuses institutionnalisées contre ces concurrences. La distanciation demeure la réponse adressée à l'acteur franchissant les lignes rouges sans forcément remettre en cause les règles du jeu politique, par le biais d'un renversement d'alliance par exemple. L'exclusion est en revanche l'option choisie pour l'*outsider* refusant ces règles et contestant le système d'élite en place, et qui incarne dès lors la figure de l'ennemi, et donc de l'extrémiste. En revanche, la cooptation peut être un moyen, dans certains cas, d'éroder la portée des discours concurrents en intégrant l'*outsider* au sein de systèmes d'alliance qu'il ne peut dès lors plus critiquer.

Quoiqu'il en soit, il semble que dominants comme *outsiders* s'accordent tacitement sur l'identification d'un discours des élites, reconnu comme tel. Cette reconnaissance d'une rhétorique des dominants permet aux élites de s'y identifier, et aux *outsiders* de s'en distinguer. Le discours remplit donc également une fonction de délimitation de la normalité dominante et de l'exceptionnalité concurrente.

La concurrence peut également s'exprimer entre élites des champs politique et religieux. La formation du Liban constitutionnel s'est accompagnée de l'émergence d'une élite politique occupant désormais une fonction de représentation des groupes confessionnels au sein de l'appareil d'État. Le chef religieux n'est donc désormais plus le premier de sa communauté et doit composer avec le *za'im* (ce qui pouvait cependant déjà être le cas avant). S'opère alors tacitement une division du travail positionnel entre élites des deux champs, chacune ayant pour fonction à la fois de représenter et de défendre les intérêts de sa communauté, mais également de promouvoir et de sauvegarder un système politique leur étant favorable. Néanmoins, les lignes rouges peuvent être franchies, et la concurrence peut se faire jour dès lors que l'acteur religieux tend à s'autonomiser. Ainsi, la règle du positionnement suprapartisan ne saurait être transgressée sans entraîner la contestation de la légitimité de l'acteur religieux par la classe politique. Cette tension peut néanmoins être désamorcée par plusieurs moyens, dans un but de sauvegarde du système, mais également du prestige des acteurs et instances participant à ce travail de conservation. Il convient de souligner que l'impératif de sauvegarde conduit bien souvent les acteurs politiques à opérer à une distinction entre l'acteur et la fonction, dès lors qu'un chef religieux transgresse les règles du positionnement. Cela permet donc de placer cette transgression à l'échelle de l'exceptionnalité et de préserver le prestige symbolique de la fonction, et de l'instance à laquelle elle est rattachée. Mais la tension peut également parfois déboucher sur une négociation en vue d'une régulation et d'une euphémisation de la concurrence entre ces élites des deux champs, pour la préservation de l'unité

communautaire d'une part, et le maintien d'un statu quo sociétal d'autre part. Les récents exemples sunnite et maronite semblent l'attester.

L'analyse des cas chrétien maronite et musulman sunnite a également permis de mettre en évidence le processus permettant aux élites religieuses de ces deux communautés – pourtant traversées par des dynamiques qui leur sont propres, fruits d'une histoire différente mais également, et surtout, d'une foi différente et d'un rapport au politique également particulier – de se retrouver au sein d'un champ des « élites de la conservation ». C'est donc dans l'articulation de leur rapport au politique que ces élites religieuses se retrouvent sur un *middle ground* bien spécifique. L'élite religieuse maronite entreprend en général d'euphémiser son autonomie par rapport au champ politique, notamment pour permettre à la communauté de se rassembler autour de ses instances, alors que l'establishment religieux sunnite entend se présenter comme moins coopté au sein de l'appareil d'État afin de se poser en « égal » du patriarcat maronite. Ces deux dynamiques convergentes ont également pour objectif de présenter une homologie de fonction entre le Mufti de la République et le Patriarche, homologie déjà observable lors de la formation et de la structuration de l'instance de Dar al Fatwa dans les années 1930.

Ainsi, l'analyse de ces concurrences et de leur résolution permet de mettre en évidence le travail en système des élites religieuses, mais également politiques, en vue de la conservation d'un statu quo et d'un ordre social. Dès lors, nous sommes en mesure de caractériser un champ des élites religieuses, transcendant relativement les frontières confessionnelles et agissant si ce n'est en commun, du moins en concomitance, en vue d'une conservation du système en place. Ce champ des élites produit donc ses propres règles d'inclusion/exclusion, notamment via la production et la reproduction d'un discours des élites, par les élites et pour les élites. Ces positionnements semblent donc davantage dirigés vers les membres de ce champ, et participent d'un travail d'inter-légitimation. Reproduire ce discours permet de se présenter comme membre de ce champ, et implique sa reconnaissance par les autres membres de celui-ci. Ce champ paraît donc clos, et la légitimation de ses capitaux s'opère dans un entre-soi, son prestige étant fonction de son inaccessibilité.

Dès lors, ce travail de conservation semble accorder une place centrale aux positionnements politiques des élites religieuses institutionnalisées, dont l'objectif demeure l'euphémisation relative de la radicalité et des concurrences en vue de garantir une paix civile, condition au maintien d'un statu quo favorable aux dominants.

CONCLUSION GENERALE

Le fil de notre narration nous a donc fait partir de deux établissements religieux autour desquels s'est construit ce système politique consociatif : le patriarcat chrétien maronite et l'instance sunnite de Dar al Fatwa. Et ceci, en mettant en exergue les dynamiques communautaires ayant contribué à encadrer une pratique du politique mais également leurs relations avec le champ politique d'une part, et leur environnement régional d'autre part. Nous sommes donc face à deux instances différant de par la genèse de leur formation, notamment dans leur rapport à la localité. L'éclatement de l'Empire ottoman et la création d'une entité libanaise géographiquement circonscrite, inscrivent les acteurs des champs religieux maronite et sunnite dans un espace national délimité, et dans un nouveau rapport à l'État. Un bref panorama historique de l'intégration de ces structures dans le nouveau cadre étatique du Liban contemporain nous a permis de démontrer le relatif mimétisme dans la création de l'instance sunnite de Dar al Fatwa, sur un modèle patriarcal, et ce, tant dans sa structuration que dans le travail de légitimation et de construction de son capital symbolique : Dar al Fatwa, comme Bkerké, doit être présenté comme l'instance religieuse officielle de représentation de la communauté musulmane (puis exclusivement sunnite à partir de la fin des années 1960) afin de pouvoir prétendre dialoguer à « armes égales » avec le patriarcat maronite. La mise en miroir de ces deux instances met en évidence la reproduction du condominium bourgeois sunnito-maronite autour duquel s'est édifiée la construction d'une nation libanaise multiconfessionnelle. Le principe de « convivialité », promu par les leaderships politiques en place, suppose donc un rôle central pour les représentants religieux dans la sauvegarde de ce principe, mais également une implication (limitée) dans le champ politique afin d'œuvrer en vue de cette sauvegarde. Les dynamiques intracommunautaires sont également le fruit d'un héritage historique légitimant la capacité des acteurs religieux à s'exprimer dans le politique. Tant le Mufti de la République, héritier du *Cheikh al Islam*, que le Patriarche maronite, guidant jadis sa communauté face au pouvoir califal de la Sublime Porte, sont tous deux les héritiers d'un investissement des acteurs religieux dans le champ politique, et donc détenteurs d'une « *légitimité traditionnelle* ».

Ces deux instances bénéficient également d'outils leur permettant de pratiquer un encadrement de la société d'une part, mais aussi, et surtout, de sauvegarder les frontières du groupe et d'éviter sa dissolution dans un cadre national plus vaste. On notera également la conservation de systèmes juridiques et de législations somme toute propres à chaque communauté, systèmes entre lesquels peine à s'édifier un droit libanais en matière de statut personnel, condition pour la préservation de l'identité de groupe. L'exemple des levées de boucliers des clercs, chrétiens comme musulmans, à l'encontre des arguments d'une partie de la société en faveur d'un mariage civil sont une première preuve de ce travail commun de conservation de l'ordre social de la part des acteurs religieux. De même, les blocages autour de la question de la réforme des programmes d'Histoire, ainsi que la faiblesse du nombre de structures éducatives publiques au Liban, illustrent à nouveau les dynamiques de construction d'un système communautarisé à l'extrême ne laissant que peu de place à l'État et à l'expression d'une citoyenneté « déconfessionnalisée ». Ce système et sa conservation constituent, à ce titre, une ressource légitimant l'implication des acteurs religieux dans la gestion du politique au Liban.

L'acceptation du positionnement politique par les homologues des autres confessions, les acteurs politiques, mais également les membres de la communauté, peut également être tributaire de la personnalité même des leaders qui s'expriment. Certaines figures émergent donc à la faveur d'un charisme hérité d'une fonction, d'une situation, ou inhérent à leur propre personnalité.

Ainsi, pour pouvoir s'exprimer dans le champ politique, et exporter son capital symbolique d'un champ à l'autre par le truchement du multipositionnement, certains prérequis demeurent non négociables. L'occupation d'une fonction institutionnalisée permet l'accès à ce capital symbolique nécessaire, sans lequel il apparaît difficile de prétendre représenter la communauté. L'élite religieuse s'impliquant dans le politique, par le biais d'un positionnement collectivement et communément accepté, est donc une « *élite de position* »¹³²¹, institutionnalisée. Cette dernière peut néanmoins conférer une partie de sa légitimité à des acteurs non-religieux, non institutionnalisés mais mandatés expressément par les clercs dans une optique de représentation. Ce mandat permet à la fois de créer et réifier le lien entre élites religieuses institutionnalisées et acteurs politiques, tout en protégeant, en principe, les premiers d'une trop grande implication dans le champ politique. Ce sont également ces acteurs non-religieux qui sont chargés, dans une certaine mesure, de la négociation politique dans ce travail de conservation de l'ordre social. Tant les clercs que les

¹³²¹ Jacques COENEN-HUTHER, *Sociologie des élites*, op. cit., pp. 104-109.

acteurs mandatés forment donc bien cette « *élite de fonction* »¹³²² exerçant une influence et ayant prise sur les processus sociaux¹³²³.

Nous sommes désormais en mesure de répondre à la question suivante : qui peut produire un discours du politique dans le champ religieux ? En définitive, c'est cette élite de fonction, rassemblant acteurs religieux et affiliés, bénéficiant directement ou non du capital symbolique attaché à une instance, une fonction (au sens institutionnel du terme) permettant de s'exprimer sur le politique et de construire un discours perçu comme légitime.

L'observation de la structure de ces instances met également en lumière cette volonté de similarité et son accord avec les spécificités propres à ces deux confessions (chrétienne maronite et musulmane sunnite). Ces spécificités traduisent notamment avec force le rapport que les instances entretiennent avec le champ politique : le financement partiel d'une partie des postes à Dar al Fatwa contraste avec l'indépendance budgétaire de Bkerké. De même, le processus d'élection du Patriarche s'opère en vase clos, au sein de la hiérarchie maronite, indépendamment des acteurs du champ politique, ces derniers ayant un rôle central dans l'élection du Mufti de la République, rôle ayant crû depuis 1996.

Mais l'élément le plus révélateur de la centralité de ce condominium sunnito-maronite, souhaitant incarner et promouvoir une convivialité islamo-chrétienne, réside justement dans l'euphémisation de ces différences dans la mise en scène et la pratique des positionnements. Si l'ensemble des acteurs est conscient que l'establishment religieux chrétien n'entretient pas le même rapport avec le personnel politique que ses homologues musulmans, l'impératif consociatif et la volonté de préservation de l'équilibre prévalent. Si le socle depuis lequel s'expriment et se positionnent Bkerké et Dar al Fatwa diffère, les deux instances se rejoignent dès lors dans la pratique, les thèmes et la rhétorique du positionnement. Étudier la production et la diffusion des discours, à la fois dans leur fond et dans leur forme, c'est approcher le terrain sur lequel les acteurs religieux se rejoignent et œuvrent ensemble, simultanément ou conjointement, pour la préservation d'un ordre social qui leur est favorable, au sein duquel leurs capitaux symboliques sont reconnus, valorisés et entretenus, toute conjoncture fluide étant nécessairement honnie car susceptible de rompre cet équilibre précaire au sein d'une société à forte conflictualité.

¹³²² *Id.*

¹³²³ Nous avons vu que les acteurs mandatés correspondent, eux aussi, à un profil bien spécifique, étant la plupart du temps des notables, proches des instances religieuses, et ayant bien souvent une carrière de négociateurs dans le cadre du dialogue interreligieux.

Le respect des « règles du jeu » constitue également un point focalisateur de ce travail commun de conservation : un certain militantisme, la défense de grands principes, que nous risquons volontairement de comparer à une forme de programme politique, ainsi que le respect des formes d'énonciation (notamment à travers le choix des canaux de diffusion), constituent autant de conditions préalables au positionnement, dont l'affranchissement risque d'éroder la légitimité de l'acteur à prétendre parler en tant que religieux, et donc acteur suprasocial, mais également à incarner la fonction qu'il occupe. La dichotomie acteur/fonction s'opère dès lors que le langage (dans son fond ou sa forme) est en inadéquation avec ces règles tacitement acceptées. C'est donc à travers le discours, mais également l'organisation de manifestations symboliques (sommets, fêtes, rencontres bilatérales) que les acteurs religieux, de quelque confession qu'ils soient, agissent en tant que système d'élites œuvrant pour la conservation de l'ordre social.

Nous sommes donc ici à l'échelle du symbolique et non de l'action, en miroir d'une praxis politique au Liban préférant le positionnement à l'entreprise de politiques publiques susceptibles d'être âprement négociées et risquant de compromettre un statu quo, dans un contexte de haute conflictualité. À cette échelle œuvre donc un système d'élites se légitimant les unes les autres, au sein du champ religieux, et entre les champs religieux et politique : les acteurs du premier garantissent la légitimité des acteurs du second, ces derniers garantissant tacitement la préservation des privilèges des clercs. Ce système de reconnaissance et d'inter-légitimation fonctionne également comme système d'inclusion/exclusion dès lors qu'émergent les *outsiders* à ses marges, portés par la construction d'une *da'wa* radicalisée du fait de sa production à la périphérie des lieux de pouvoir. C'est en définitive le principal défi que rencontrent les acteurs religieux : l'impératif de conservation de l'ordre social, ainsi que les règles du jeu positionnel prévalant pour l'ensemble des acteurs religieux, contraignent à une certaine distanciation par rapport au champ politique et aux rivalités partisans, empêchent toute radicalisation du discours, et routinisent le charisme de fonction. L'institutionnalisation du religieux, ainsi que sa bureaucratisation, peuvent également être perçues comme des facteurs entravant la capacité de ces acteurs à mobiliser et à rassembler. Le cyclisme khaldounien nous a, à ce titre, permis de lire ces dynamiques.

Au-delà de la caractérisation de ce système d'élite, l'observation de ces deux establishments nous a également renseigné sur les dynamiques internes aux champ religieux musulman sunnite et chrétien maronite. La nationalisation progressive des instances sunnites, consécutive à la chute de l'Empire ottoman et la création d'une entité libanaise politiquement et constitutionnellement définie, entraîne également leur concentration au sein d'une structure unique, Dar al Fatwa, organisée sur un modèle pyramidale patriarcal (dans une certaine mesure), et la fonctionnarisation

de l'islam sunnite. Cette dernière va de pair avec une certaine routinisation de la pratique du pouvoir religieux, et, en définitive, une perte progressive de vitalité du sunnisme officiel, traversé par des tensions d'ordre dogmatique mais également stratégique sur la question du rapport au pouvoir d'une part, et du rapport aux autres groupes communautaires d'autre part. Le déclenchement des conflits civils au Liban, ainsi que la cristallisation progressive des tendances internes au sunnisme dans la région, contribuent également à mettre en exergue cette perte de vitalité au profit de groupes profitant de moments de crise pour proposer une *da'wa* concurrente, reposant sur une rhétorique du conflit, notamment avec l'émergence d'un « ennemi chiite » depuis 1979, dont la figure alimente dès lors la rhétorique radicale des *outsiders*, dont l'Organisation État islamique n'est que l'avatar le plus récent. L'émergence de ces *outsiders* permet, paradoxalement, à la fois la construction d'un discours plus radical au sein même des instances représentatives de l'islam chiite¹³²⁴, mais fournit également un nouveau répertoire d'action pour les acteurs politiques et religieux, comme le montre la centralité du thème de l'extrémisme ou du fondamentalisme sunnite dans les discours du Hezbollah procédant au travail de légitimation de ses interventions armées hors du terrain libanais (en Syrie et au Yémen notamment) depuis l'année 2013. Le cas maronite, en revanche, interroge la relation distance/proximité du champ religieux par rapport au politique, et son autonomie. De par sa structuration, son héritage historique et le capital symbolique fort qui en découle, le champ religieux maronite se caractérise par une indépendance assez forte par rapport au champ politique. C'est cette autonomie qui confère au patriarcat maronite son capital symbolique, et à ses discours sa force. Cette autonomie est reconnue et louée par l'ensemble des acteurs, chrétiens comme musulmans, des champs politique et religieux au Liban. Néanmoins, l'impératif de rassemblement de la communauté autour de ses instances, ainsi que la nécessité de préserver l'unité d'un leadership communautaire nécessaire à la sauvegarde du groupe met cette autonomie sous tension. Cette dernière semble, en effet, devoir répondre à une codification bien spécifique afin de ne pas atomiser le leadership communautaire, en décrédibilisant la classe politique notamment. L'exemple des rivalités entre le Patriarche Raï et une partie de la classe politique chrétienne, le premier ayant opté pour une stratégie de complète autonomisation par rapport à la seconde, témoigne de la relative impossibilité des leaders religieux à s'affranchir des règles du jeu, et en particulier d'unité des leaderships politique et religieux. L'observation des premières années du mandat de Monseigneur Raï permet donc de penser cette autonomie et sa tension au sein d'un groupe démographiquement minoritaire.

¹³²⁴ Rappelons que, dans le cas libanais, le Hezbollah bénéficie du soutien régulier du Conseil Supérieur Islamique Chiite. Les exemples iranien et libanais illustrent la capacité du chiisme à se radicaliser à l'intérieur de ses frontières et non aux marges, comme c'est le cas pour le sunnisme.

Enfin, il convient également de prendre le recul nécessaire par rapport à notre terrain. Si nous nous concentrons principalement sur les establishments religieux chrétien maronite et musulman sunnite, nos résultats empiriques ont cependant vocation à être adaptables à l'ensemble d'une catégorie d'acteurs religieux au Liban. Nous avons motivé ce choix de terrain car ces deux establishments incarnent, en définitive, le condominium sunnito-maronite autour duquel le système consociatif libanais se forme en 1943. Le Mufti de la République et le Patriarche sont donc les acteurs en première ligne de ce travail de conservation de l'ordre social. L'observation de leurs positionnements nous a permis de tirer quelques perspectives qui semblent s'appliquer à l'ensemble de la classe religieuse libanaise. Quelques spécificités sont toutefois à noter dès lors que l'on exporte nos observations hors de notre terrain. Les dynamiques propres à chaque groupe communautaire sont également à prendre en considération. Ainsi, si l'establishment religieux chiite au Liban semble également participer à la construction de cet « entre-soi » pour la conservation de l'ordre social, force est de constater que les dynamiques le caractérisant ne sont pas les mêmes que pour le personnel religieux sunnite notamment. L'autonomie juridique, et donc la structuration des instances et structures officielles chiïtes, ne résultent pas d'une négociation entre leaderships, à l'aune de l'édification du Liban contemporain, mais au contraire d'un travail militant s'inscrivant, initialement, en relative opposition à l'État. Si les leaderships religieux sunnite et chrétien maronite ont acquis leur statut d'élite institutionnalisée au moyen d'une déradicalisation et d'une *da'wa* domestiquée, il en va tout autrement pour le clergé chiite qui s'autonomise et se structure justement au moyen d'une *da'wa* radicale. De même, il en va différemment pour les leaderships druzes. En effet, l'alignement total de la *machyakhat al 'Âql* sur la *za'âma* place cette dernière, et plus spécifiquement celle du clan Joumblatt, en situation de monopole communautaire dans la formation de ce système d'élites, malgré les initiatives personnelles et ponctuelles de certains Cheikh al 'Âql : la négociation et le dialogue entre le Patriarche Sfeir et Walid Joumblatt, et ayant abouti à la « Réconciliation de la Montagne » en 2001, l'illustrent et nous renseignent, en définitive, davantage sur les dynamiques internes aux leaderships druzes que sur les initiatives du patriarcat maronite.

Dès lors, ce panorama des positionnements politiques des élites nous a permis de tester, un tant soit peu, nos questions de recherche, mais a également mis en évidence les limites de nos recherches à travers les choix méthodologiques que nous avons dû faire. Nous avons entrepris de caractériser autant que possible les acteurs sur lesquels nous nous penchons, cette « *élite de position* » apte à se prononcer sur le politique depuis le champ religieux. La formation et la reproduction des élites religieuses semblent s'accorder avec un parcours, une formation et un cursus commun, du moins du côté chrétien. Il conviendrait certes d'opter pour une démarche strictement quantitative afin d'effectuer une étude prosopographique en bonne et due forme afin de révéler les

lieux de reproduction de cette élite religieuse. Néanmoins, les questions que nous avons entrepris de poser aux acteurs religieux sur leur parcours révèlent une similitude flagrante sans forcément opter pour cette démarche prosopographique : tous (à quelques rares exceptions) sont titulaires de diplômes allant jusqu'au doctorat, obtenus au sein d'institutions universitaires catholiques, la plupart du temps à Rome, et ont par la suite eu une activité associative et/ou humanitaire, qui contribue à légitimer leur prétention à occuper des fonctions décisionnelles au sein de la hiérarchie cléricale. Un ancrage local au sein de leur région natale est également une constante permanente. Enfin, il semble que la proximité avec les leaders politiques, à l'échelle locale ou nationale constitue également une ressource supplémentaire. Leurs carrières peuvent néanmoins varier au sein des institutions religieuses : le Patriarche Sfeir, par exemple, est considéré comme un membre du sérail, ayant effectué la plupart de sa carrière dans les couloirs de Bkerké, préalablement à son élection au poste de Patriarche¹³²⁵, ce qui n'est pas forcément le cas de son successeur, néanmoins évêque de Byblos au moment de son arrivée à la tête de l'instance maronite. La question des lieux de formation est néanmoins plus épineuse dès lors que nous nous penchons sur le cas musulman, et sunnite plus spécifiquement. Si le caractère originellement assez pyramidale des hiérarchies chiïtes, permet néanmoins de caractériser des récurrences dans la formation du personnel religieux, et parfois politique¹³²⁶, celle des imams sunnites, parfois extérieure au cursus « classique » suivi à l'université égyptienne d'al-Azhar, est au cœur des luttes et rivalités autour de la légitimité des *outsiders*, contestée par les acteurs institutionnalisés, religieux et politiques, dans l'ensemble des milieux sunnites, au Liban et ailleurs. Le rattachement institutionnel demeure néanmoins le lieu de construction de la légitimité des acteurs religieux à s'exprimer au nom d'une communauté confessionnelle.

Mais l'observation d'une catégorie bien spécifique d'acteurs (religieux en l'occurrence) nous a permis d'évincer la dimension clientélaire qui semble, dans la littérature scientifique consacrée au leadership au Liban, un préalable à l'exercice d'un charisme nécessaire à la mobilisation. Ce dernier semble ici étroitement lié au capital symbolique que confère la fonction qu'occupent ces acteurs religieux. Le système politique consociatif libanais reposant essentiellement sur une « sacralisation » des identités confessionnelles, l'occupation d'une fonction institutionnalisée permet à l'acteur de se prononcer et de se positionner dans le champ politique indépendamment de toute machine clientélaire. Les acteurs religieux semblent donc les seuls à pouvoir s'affranchir d'une ingénierie clientélaire grâce au capital symbolique qu'ils détiennent, d'autant plus que leur

¹³²⁵ Jehane EL-AWIT ADWAN, *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, op. cit..

¹³²⁶ À l'exception notable de Hassan Nasrallah, dont il faut souligner le rôle du port du turban noir, comme entreprise de légitimation de sa supposée dimension religieuse, ce turban soulignant une filiation de son porteur à la famille du Prophète.

fonction leur permet – pour les acteurs occupant le haut de la hiérarchie – d’avoir un accès aux différentes échelles et arènes où s’exerce une action politique : locale, nationale et internationale.

Enfin, notons que ce capital légitimant s’érode assez difficilement, même en cas de positionnements aventureux : les exemples du Patriarche Raï et du Mufti Qabbani, mettent en exergue la stratégie de dissociation de l’acteur et de la fonction en cas de contestation, l’acteur prenant le blâme pour sauvegarder le prestige symbolique de la fonction.

Notre étude nous a également permis d’éclairer les processus de construction et de diffusion des discours, tant dans leur forme que dans leur fond, ainsi que le rapport au champ politique qu’ils supposent pour leurs énonciateurs. Dans le cadre normé d’une société au sein de laquelle le consensus politique se négocie âprement et fait l’objet de tractations permanentes, le discours des acteurs religieux a pour principale fonction de défendre ce système, les structures qui le composent et les règles qui l’encadrent et participent à sa sauvegarde.

La production de discours s’opère donc selon des règles admises par l’ensemble des acteurs du champ religieux mais également du champ politique, autour de thèmes promouvant le système consociatif, le « vivre-ensemble », la « formule libanaise » et s’accordant sur le rejet des radicalités dans les divers groupes confessionnels. Produire un discours légitime, c’est s’accorder autour de ces thèmes, employer une rhétorique commune. Nous nous sommes ici concentrés sur l’échelle des élites, ce choix étant en partie motivé par une de nos hypothèses de recherche initiale, à savoir que ces élites produisent et diffusent un discours des élites, par les élites et pour les élites. Cela nous a, entre autres, permis de porter le regard sur la circulation horizontale des thèmes récurrents dans les discours d’acteurs. Nous nous sommes aperçus que cette circulation horizontale transcende les frontières confessionnelles et les appartenances de groupe. L’impératif de sauvegarde d’un système au sein duquel les dominants des champs politiques et religieux sont reconnus comme tels, favorise cette circulation. Néanmoins, cette échelle d’analyse n’a pas laissé de place à une étude plus poussée d’une circulation verticale des thèmes. En un mot, le discours produit par et pour les élites « redescend-il » auprès de la population, à l’échelle de la communauté ou de la localité ? Répondre à cette question implique d’approcher un tout autre terrain, par le biais d’une démarche quantitative en ciblant à la fois les sermons et les prêches lors des cérémonies et fêtes religieuses, mais également en interrogeant les récepteurs de ces discours, *i.e.* les fidèles. Nous avons, un tant soit peu, réussi de manière indirecte à rassembler quelques avis concernant les discours, en particulier patriarcaux, mais nos données sont incomplètes, nous l’admettons. Cependant, ce type de discours officiels, mis en scène, demeure un discours pour les élites, davantage que pour les membres de la communauté, dans la mesure où la rhétorique communautaire n’a que très peu de place dans le cadre de positionnements supposés transcender les frontières de groupe.

Enfin, nous avons également pu mettre en évidence les mécanismes encadrant et sanctionnant la prise de parole des religieux dans le champ politique, ce qui implique également un certain rapport au champ politique de la part de ces acteurs énonciateurs. Le respect d'une rhétorique commune à l'ensemble des positionnements des élites religieuses, et parfois des élites politiques, promouvant le système consociatif, se doit de s'accorder également avec une forme participant à la légitimation du discours. Tant dans son fond que dans sa forme, le discours d'élite ne saurait s'affranchir totalement des normes encadrant son énonciation. De plus, il convient de souligner que ces normes de fond et de forme s'appliquent à l'ensemble des acteurs religieux, indépendamment des différences d'ordre confessionnel ou politique. Le discours se doit en effet d'assumer sa fonction suprasociale mais également non partisane, surplombant les divisions politiques pour, à la fois, garantir la validation d'un système, mais surtout, éviter le piège de l'érosion d'un capital symbolique qui ne saurait s'accorder à une partialité assumée : c'est à nouveau l'exemple des revirements stratégiques du Mufti Qabbani qui illustrent le mieux ce danger d'une trop grande implication des religieux dans le champ politique et ses querelles partisans, alors que les débats ayant entouré les premières années du mandat de Monseigneur Raï mettent en exergue la notion de frontières délimitant l'espace au sein duquel le discours des religieux peut s'exprimer dans le champ politique.

Ce panorama des pratiques positionnelles des acteurs religieux dans le champ politique a finalement confirmé en partie notre hypothèse de départ : l'action en système des élites institutionnalisées en vue de la préservation et de la sauvegarde d'un ordre social et politique. Si cette action en système n'admet pas obligatoirement une stratégie commune, elle implique davantage l'entreprise d'initiatives concomitantes. Les actions communes, les événements impliquant les élites religieuses des diverses communautés juridiquement reconnues par le droit libanais sont, en définitive, relativement rares : la fête de l'Annonciation demeure la seule célébration religieuse commune, et un sommet islamo-chrétien annuel constitue le moment fort de mise en scène d'une adéquation des positionnements des diverses élites religieuses, exceptées les rencontres spontanées en situation de tension ou lors de crise.

Mais il s'agit surtout d'un système qui produit ses propres mécanismes de sauvegarde, notamment au moyen des discours politiques reproduisant une rhétorique bien spécifique. Le dialogue, même indirect, sert le processus d'inter-reconnaissance entre les membres de ce système d'élites. Ainsi, pour se faire accepter en tant que membre de ce dernier, les règles de fond et de forme encadrant les positionnements ne sauraient être transgressées, en ce sens qu'elles garantissent et cristallisent les frontières délimitant le système et le séparant des acteurs qui en sont exclus : élites institutionnalisées et *outsiders* s'accordent sur l'existence de ces règles symboliques, les

premières pour les respecter, les seconds pour les transgresser, leur respect garantit aux premières une place auprès des dominants, leur transgression donne aux seconds la possibilité de mobiliser une *da'wa* radicalisée agissant comme répertoire d'action concurrençant les élites institutionnalisées.

C'est en définitive autour du rapport à la radicalité que s'articulent les dynamiques d'action en système et de préservation de ce système. Les élites religieuses font donc le choix du rejet de la radicalité au profit d'un conservatisme de l'ordre social et au détriment d'une *da'wa* « redynamisée ». La préservation du système suppose également la promotion d'une unité de groupe, à la fois entre les élites religieuses des différentes communautés confessionnelles¹³²⁷, mais également au sein même des hiérarchies des instances¹³²⁸. La radicalité des discours au sein de ces dernières constitue donc une tension endiguée par le recours à la dissociation entre l'acteur et la fonction : si les discours individuels se radicalisent, l'énonciateur se voit tacitement taxé d'inadéquation avec la fonction, et donc le rôle social, qu'il occupe. Soulignons enfin que le rapport à la radicalité demeure également tributaire des règles régissant le champ religieux interne à chaque groupe confessionnel, mais également de l'héritage historique conditionnant le positionnement politique des diverses instances.

Nos choix méthodologiques, mais également les contraintes logistiques qu'un tel travail implique, ne nous ont pas permis de répondre à l'intégralité de nos questionnements initiaux, en particulier sur la circulation des thèmes des discours aux échelles locales, et à destination des fidèles. Une dimension prosopographique plus conséquente nous aurait également permis de cibler avec peut-être encore plus d'acuité les lieux de production des élites, bien que nos entretiens les aient laissés déjà apparaître avec force.

L'approche structuraliste des acteurs et instances religieuses libanaises nous a donc permis d'approcher plus avant les dynamiques caractérisant la construction du consensus au sein d'une société traversée par de fortes conflictualités. Elle permet aussi de lire les ressorts sur lesquels repose la négociation politique, tout en mettant en lumière la mainmise des élites institutionnalisées sur cette négociation, au détriment d'une société qui peine, de ce fait, à avoir prise sur les processus politiques. Elle laisse également deviner les limites de l'expression de la société civile dans le cadre d'un jeu démocratique communautarisé. Elle porte enfin un éclairage particulier sur le travail de conservation de l'ordre social des élites institutionnalisées et de contrôle de la société. S'il s'agit

¹³²⁷ L'activisme de médiation du Mufti Khaled et du Patriarche Sfeir de 1986 à 1989 allait dans ce sens : endiguer la conflictualité à travers une action symbolique conjointe (visites, sommets...).

¹³²⁸ Les témoignages des acteurs des champs religieux sunnite et maronite allaient dans le sens d'une promotion du collectif et du caractère unitaire des instances dans l'expression et le relai de leurs positionnements.

d'un travail mené sur un terrain spécifique, le Liban – c'est-à-dire une société communautarisée, à forte conflictualité, mais également un système politique de *power-sharing* reposant presque exclusivement sur un consensus des élites¹³²⁹ – les conclusions que nous tirons trouvent également leur résonance dans d'autres cadres et sur d'autres terrains : l'observation du travail discursif mené par les élites institutionnalisées, au moyen de canaux de diffusion « officiels » dans un travail de promotion d'un modèle politique, d'endiguement des conflictualités et de conservation d'un ordre social, peut nous fournir un cadre d'analyse et des clés pertinentes pour lire les processus de construction identitaire dans l'Albanie post-communiste¹³³⁰. De même, le rôle central et presque exclusif des élites dans le travail de construction et de préservation du consensus renvoie également au cas irlandais des années 1990¹³³¹.

Au terme de notre analyse, il convient donc de rappeler brièvement la démarche qui nous a conduits à mettre en évidence ce travail de positionnement d'une élite particulière : les acteurs religieux institutionnalisés au Liban. Le fil de notre narration nous a permis de partir du communautaire, pour naviguer vers l'échelle nationale afin d'aboutir à la formation d'un nouveau « champ » : celui d'une élite politico-religieuse dont les contours s'ébauchent à la lumière de ce travail de conservation de l'ordre social, de l'équilibre intercommunautaire, et de négociation politique consensuelle. Cette trajectoire fut l'occasion d'interroger le concept de « champ », tant dans sa constitution que dans ses frontières. Dans la lignée du travail de Gisèle Sapiro¹³³², nous avons tenté de déplacer ces frontières et de procéder à une superposition des champs afin d'en constituer un nouveau. Le champ de ces élites de la conservation est donc bien un « champ », en ce sens qu'il en possède les principales caractéristiques : des capitaux valorisés¹³³³, des acteurs en concurrence pour la détention de ce capital, et un système de reconnaissance, et donc d'inclusion/exclusion de ce champ.

L'observation de ce travail de positionnement, et le choix délibéré de nous concentrer uniquement sur les élites religieuses, nous ont également permis de nous affranchir des cadres théoriques du concept de la *za'âma* et de ses actualisations, et donc de ses limites dans le champ des études sur le leadership au Moyen-Orient. Choisir les acteurs religieux institutionnalisés, et admettre leur appartenance au champ des élites, permet également d'évincer la problématique du clientélisme et de nuancer son poids dans la construction d'un leadership aux échelles locale,

¹³²⁹ Arend LIJPHART, *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, op. cit..

¹³³⁰ Mickaël WILMART, « Entre tolérance et concurrence. La communauté catholique et son identité dans l'Albanie post-communiste », *Balkanologie, Homo Balkanicus*, op. cit..

¹³³¹ Elizabeth PICARD, « Irlande du Nord : de l'accord au consensus », in Jean HANNOYER, *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Karthala, Paris, 1999, pp. 279-297.

¹³³² Gisèle SAPIRO, « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, op. cit..

¹³³³ Nous nous sommes principalement penchés sur le capital symbolique dans le cadre des élites religieuses.

nationale et internationale¹³³⁴. Le capital symbolique demeure en définitive la principale, voire unique ressource que ces acteurs tirent des fonctions institutionnelles qu'ils occupent. Nous avons également pu interroger la viabilité de la détention de ce capital à l'épreuve des positionnements de l'acteur : si ces derniers peuvent éroder en partie la légitimité de ce dernier à s'exprimer et à se présenter comme membre de cette élite, la fonction demeure relativement préservée de ce processus de délégitimation en raison de sa place centrale dans le fonctionnement et la sauvegarde du système politique libanais de *power-sharing*.

Mais c'est surtout sur le plan de la gestion des conflictualités et de la conservation d'un ordre social par les élites que l'observation du terrain libanais peut nous permettre de dresser des perspectives pour d'autres terrains. La concurrence subie par les élites politiques et religieuses institutionnalisées de la part d'*outsiders*, encourage la construction d'un discours d'élite fonctionnant comme un système d'inter-reconnaissance qui rencontre néanmoins le défi d'une perte de vitalité de son répertoire d'action, au profit de ces *outsiders* qui ne sont dès lors pas contraints par les impératifs des règles induites par la pratique du pouvoir, que celle-ci soit démocratique ou non. La vitalité des discours de Moqtada Al Sadr en Irak¹³³⁵, ou encore le militantisme de Nasser Zefzafi dans le Rif marocain depuis l'automne 2016¹³³⁶, sont autant d'exemples de défis pour les élites institutionnalisées, nécessitant un travail commun d'inter-légitimation et de conservation de l'ordre social.

C'est en définitive sur cette question de la conservation par le discours et les positionnements, par le biais d'une rhétorique recourant à des mécanismes de mobilisation, et impliquant un travail de gestion des radicalités concurrentes, que nous avons été amenés à porter le regard. Préserver un mode consensuel de gestion du pouvoir, légitimer ce dernier au moyen d'une alliance de raison entre acteurs institutionnalisés tout en mobilisant des répertoires d'action susceptibles de rassembler les communautés et de porter les membres de ce système d'élite à l'échelle nationale et/ou régionale, constituent, en définitive, les principaux défis des acteurs du pouvoir confrontés à des concurrences recourant à des modes de mobilisation violente : endiguer la conflictualité et euphémiser la radicalité au moyen de positionnements et de discours construits, produits et diffusés dans un entre-soi délimité afin de conserver un ordre social assurant et perpétuant les rapports de domination. Du moins pour un temps.

¹³³⁴ Ce qu'une inclusion des acteurs religieux non-institutionnalisés, des *outsiders* concurrençant le leadership des instances religieuses reconnues par l'État libanais, n'aurait pas permis, leur leadership reposant également sur un clientélisme soit localisé, soit internationalisé.

¹³³⁵ Concrétisée par la victoire de son mouvement *Sairoun (En marche)* aux élections législatives de mai 2018.

¹³³⁶ En mai 2017, dans la mouvance des manifestations réclamant une amélioration des conditions sociales dans la région du Rif, Nasser Zefzafi interrompt le prêche du vendredi à la mosquée d'Al Hoceima (côte nord du Maroc) dénonçant la corruption du régime marocain et les connivences de l'imam officiant (et, par extension, du personnel religieux) avec celui-ci.

ENTRETIENS EFFECTUES

N.B. : *Nous avons choisi de lister ici, par ordre chronologique, les entretiens conduits dans le cadre formel d'une prise de rendez-vous, et non les discussions informelles que nous avons pu avoir avec d'autres acteurs, ni les échanges avec les acteurs listés ci-dessous avant ou après l'entrevue. Notons également que certains acteurs ont souhaité anonymiser une partie de leurs déclarations, ce que nous avons respecté dans notre manuscrit. Enfin, certains acteurs ont souhaité que l'intégralité de l'entretien soit anonymisée, pour cette raison nous avons choisi, par soucis d'éthique, de ne pas référencer ces acteurs dans la liste ci-dessous.*

La quasi intégralité de ces entretiens a été enregistrée, avec l'aimable accord de nos interlocuteurs, à quelques rares exceptions près. Ces dernières sont indiquées par un astérisque.

ENTRETIEN AVEC LE PÈRE RENÉ CHAMMUSSY* (nous n'avons pas demandé à enregistrer cette entrevue)

Recteur émérite de l'Université Saint-Joseph

Entretien réalisé dans son bureau de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, le 20/10/14 à 10h

ENTRETIEN AVEC M. CAMILLE MENASSA

Membre du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), ancien Directeur à L'Orient-Le Jour

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, le 28/10/14, à 13h

ENTRETIEN AVEC M. HARÈS CHEHAB

Secrétaire Général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), ancien Président de la Ligue Maronite, juriste et avocat

Entretien réalisé à son bureau de Hazmieh (sud-est de Beyrouth), le 03/11/14, à 12h

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR BOULOS MATAR

Archevêque de Beyrouth

Entretien réalisé à son bureau de l'Archevêché de Beyrouth, le 04/11/14, à 11h30

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR SAMIR MAZLOUM

Ancien Évêque visiteur apostolique pour les maronites résidant en Europe, ancien Vicaire patriarcal à Bkerké. Aujourd'hui à la retraite

Entretien réalisé à son bureau au siège du Patriarcat maronite à Bkerké (nord-est de Beyrouth), le 06/11/14 à 10h

ENTRETIEN AVEC M. FADI DAOU* (suite à une défection du matériel d'enregistrement)

Président de l'Association Adyan

Entretien réalisé à son bureau, au siège de l'Association Adyan à Beyrouth, le 07/11/14, à 14h

ENTRETIEN AVEC M. FADY NOUN

Journaliste à L'Orient-Le Jour, section « Politique locale »

Entretien réalisé dans un Café (Ambassade de France à Beyrouth), le 14/11/14, à 13h30

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR MOHAMMED NOKKARI

Professeur à l'Université Saint-Joseph, ancien Secrétaire général de Dar al Fatwa

Entretien réalisé dans la salle des professeurs de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, le 17/11/14 à 17h

ENTRETIEN AVEC LE PÈRE CAMILLE MOUBARAK

Recteur de l'Université La Sagesse

Entretien réalisé à son bureau, à l'Université La Sagesse, Beyrouth, le 18/11/14, à 9h30

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR HASSAN HALLAQ

Professeur d'Histoire à l'Université Libanaise

Entretien réalisé le 24/11/14 à son bureau à l'Université Libanaise à Beyrouth, à 14h

ENTRETIEN AVEC M. MOHAMMED SAMMAK

Secrétaire général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), avocat

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au complexe du Courant du Futur, le 25/11/14, à 10h

ENTRETIEN AVEC M. MICHEL TOUMA

Secrétaire général de la rédaction et Directeur responsable à L'Orient-Le Jour

Entretien réalisé à son bureau, aux locaux de L'Orient-Le Jour, à Hazmieh, le 25/11/14, à 17h

ENTRETIEN AVEC M. RIDWAN SAYYID

Professeur en Études Islamiques à l'Université Libanaise

Entretien réalisé chez lui à Beyrouth, le 27/11/14, à 16h30

ENTRETIEN AVEC M. AMINE FARSHOUKH

Doyen de la Faculté du Maqassed, ancien professeur à l'Université libanaise, retraité

Entretien réalisé le 01/07/15, à son bureau au centre Dennawi des Maqassed, à 10h

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR MOHAMMED NOKKARI

Professeur à l'Université Saint-Joseph, ancien Secrétaire général de Dar al Fatwa

Entretien réalisé dans la salle des professeurs de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, le 02/07/15 à 10h

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR HICHAM NACHABÉ

Président de la Commission de l'Enseignement Supérieur de l'Université des Maqassed, retraité

Entretien réalisé le 06/07/15, à son domicile de Beyrouth, à 12h

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR MASSOUD DAHER* (suite à un refus de l'interlocuteur)

Professeur d'Histoire à l'Université Libanaise

Entretien réalisé le 08/07/15, dans un café à Beyrouth, à 11h

ENTRETIEN AVEC MONSIEUR WALID 'ARBID

Ancien professeur à l'Université libanaise, avocat

Entretien réalisé le 08/07/15, dans un café à Beyrouth, à 11h

ENTRETIEN AVEC M. JOSEPH CHAMI

Ancien journaliste à L'Orient-Le Jour

Entretien réalisé le 09/07/15, dans un café à Beyrouth, à 11h

ENTRETIEN AVEC M. FARES SOUAID

Député, membre du Secrétariat du Mouvement du 14 Mars

Entretien réalisé dans un restaurant à Achrafieh, Beyrouth, le 10/07/15 à 12h30

ENTRETIEN AVEC M. AHMAD FATFAT

Député Libanais, Ancien ministre, Membre du Courant du Futur

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au Parlement Libanais, le 13/07/15, à 11h

ENTRETIEN AVEC M. MOHAMMED SAMMAK

Secrétaire général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), avocat

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au complexe du Courant du Futur, le 14/07/15, à 10h

ENTRETIEN AVEC M. SAMIR FRANGIÉ

Président du Conseil National du Mouvement du 14 Mars, ancien député et journaliste

Entretien réalisé dans le hall de l'hôtel Sofitel Gabriel à Achrafieh, Beyrouth, le 14/07/15 à 14h

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR GUY NOUJEIM

Ancien évêque de Joubbé, Sarba et Jounieh

Entretien réalisé à son bureau, Bykfaya, le 15/07/15, à 11h30

ENTRETIEN AVEC M. ATIF MAJDALANI

Député Libanais, Membre du Courant du Futur

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au Parlement Libanais, le 16/07/15, à 10h

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR YOUSSEF BECHARA

Ancien évêque du diocèse d'Antélias

Entretien réalisé à son bureau, à l'évêché d'Antélias, Qornet Chehwan, le 17/07/15, à 9h

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR SAMIR MAZLOUM

Ancien Évêque visiteur apostolique pour les maronites résidant en Europe, ancien Vicaire patriarcal à Bkerké. Aujourd'hui à la retraite

Entretien réalisé à son bureau au siège du Patriarcat maronite à Bkerké (nord-est de Beyrouth), le 20/07/15 à 8h

ENTRETIEN AVEC MONSEIGNEUR BOULOS SAYAH

Vicaire patriarcal général à Bkerké

Entretien réalisé à son bureau au siège du Patriarcat maronite à Bkerké (nord-est de Beyrouth), le 20/07/15 à 10h

ENTRETIEN AVEC M. SAMIR FRANGIÉ

Président du Conseil National du Mouvement du 14 Mars, ancien député et journaliste

Entretien réalisé dans le hall de l'hôtel Sofitel Gabriel à Achrafieh, Beyrouth, le 20/07/15 à 14h

ENTRETIEN AVEC MME. NEILA MOUAWAD

Ancienne députée de Zghorta

Entretien réalisé à son domicile, à Hazmieh, le 22/07/15, à 18h30

ENTRETIEN AVEC M. FARID KHAZEN

Député Libanais, Ancien ministre, Membre du Courant Patriotique Libre

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au Parlement Libanais, le 24/07/15, à 10h

ENTRETIEN AVEC LE PÈRE BOUTROS 'AZAR

Directeur de la Confédération des écoles catholiques, Membre de l'Ordre Antonin Maronite

Entretien réalisé à son bureau au Couvent Saint Jean El Kala'a, à Beit Mery (Metn), le 26/03/16, à 13h

ENTRETIEN AVEC M. NADIM GEMAYEL

Député d'Achrafieh, Membre du Parti des Phalanges Libanaises

Entretien réalisé à son bureau, à la Fondation Bachir Gemayel, à Beyrouth, le 31/03/16, à 10h30

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR DAOUD SAYEGH

Conseiller spécial de Rafic Hariri puis de Saad Hariri sur les relations avec les instances religieuses chrétiennes

Entretien réalisé à son bureau, à Beyrouth, le 01/04/16, à 11h

ENTRETIEN AVEC MONSIEUR IMAD EL HOUT

Député Libanais, Membre de la Jama'a Islamiyya

Entretien effectué à son bureau, à Beyrouth, le 02/04/16, à 11h30

ENTRETIEN AVEC LE PERE RICHARD ABI SALEH

Curé de la paroisse de Beyrouth

Entretien réalisé à son bureau, en l'Église Saint-Maron, à Beyrouth, le 02/04/16, à 19h

ENTRETIEN AVEC M. MOHAMMED SAMMAK

Secrétaire général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), avocat

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au complexe du Courant du Futur, le 04/04/14, à 10h

ENTRETIEN AVEC MONSIEUR ALAIN AOUN

Député Libanais, membre du Courant Patriotique Libre

Entretien réalisé à son bureau, au Parlement Libanais, à Beyrouth, le 08/04/16, à 12h30

ENTRETIEN AVEC LE PÈRE KARAM RIZK* (suite à un refus de l'interlocuteur)

Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université du Saint-Esprit de Kaslik, Membre de l'Ordre Libanais Maronite

Entretien réalisé à son bureau, à l'USEK, Kaslik, le 12/04/2016, à 16h

ENTRETIEN AVEC MONSIEUR TONY SAAD

Journaliste, Auteur d'une biographie du Patriarche Nasrallah Sfeir

Entretien réalisé à son bureau près de Beyrouth, le 13/04/16, à 16h

ENTRETIEN AVEC M. WALID JOUMBLATT

Ancien député libanais, chef du Parti Social Progressiste

Entretien réalisé à son domicile, à Beyrouth, le 19/04/16, à 18h

ENTRETIEN AVEC MONSIEUR TONY HABCHI

Recteur de l'université politique au sein des Forces Libanaises, Professeur d'Histoire à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik (USEK)

Entretien réalisé à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik, le 20/04/16, à 13h

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR MOHAMMED NOKKARI

Professeur à l'Université Saint-Joseph, ancien Secrétaire général de Dar al Fatwa

Entretien réalisé à son domicile, à Beyrouth, le 21/04/16 à 18h

ENTRETIEN AVEC LE DOCTEUR MOHAMMED NOKKARI

Professeur à l'Université Saint-Joseph, ancien Secrétaire général de Dar al Fatwa

Entretien réalisé à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth, le 03/11/16 à 18h

ENTRETIEN AVEC LE PERE RICHARD ABI SALEH

Curé de la paroisse de Beyrouth

Entretien réalisé à son bureau, en l'Église Saint-Maron, à Beyrouth, le 08/11/16, à 19h

ENTRETIEN AVEC M. MOHAMMED SAMMAK

Secrétaire général du Comité National Islamo-chrétien pour le Dialogue (CNID), avocat

Entretien réalisé à son bureau de Beyrouth, au complexe du Courant du Futur, le 11/11/16, à 10h

ENTRETIEN AVEC M. RIDWAN SAYYID

Professeur en Études Islamiques à l'Université Libanaise

Entretien réalisé chez lui, à Beyrouth, le 15/11/16, à 18h

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages imprimés

- ABBES M., *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009, 311 p..
- ABÉLÈS M., JEUDY H.-P. (dir.), *Anthropologie du politique*, Armand Colin, Paris, 1997, 282 p..
- ABOU KHALIL J., *Les maronites dans la Guerre du Liban: récit autobiographique*, Edifra, Paris, 1992, 475 p..
- AJAMI F., *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, I.B. Tauris, Londres, 1986, 227p..
- AKARLI E., *The Long peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Oxford Center for Lebanese Studies, London, 1993, 288 p..
- ALAGHA J., *The shifts in Hizbullah's ideology : religious ideology, political ideology, political program*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, 380 p..
- ALDRIN Ph., HUBÉ N., OLLIVIER-YANIV C., UTARD J.M. (dir.), *Les mondes de la communication publique – Légitimation et fabrique symbolique du politique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014, 189 p..
- AOUN M., *Une certaine vision du Liban : entretien avec Frédéric Domont*, Fayard, Paris, 2007, 239 p..
- AWIT M., *Le Patriarcat maronite, histoire et mission*, Arab printing press, Beyrouth, 1996, 78 p..
- AZRIA R., HERVIEU-LÉGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, 1 340 p..
- BABÈS L., *L'utopie de l'islam : la religion contre l'État*, Armand Colin, Paris, 2011, 360 p..
- BACOT P., *Guide de sociologie politique*, Ellipses, Paris, 2016, 358 p..
- BACZKO A., DORRONSORO G., QUESNAY A., *Syrie – Anatomie d'une guerre civile*, CNRS Éditions, Paris, 2016, 412 p..
- BALANDIER G., *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1967, 240 p..
- BASILE B., *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban*, Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1993, 487 p..
- BASTIDE R., *Éléments de sociologie religieuse*, La Flèche, Paris, 1997, 204 p..

- BECKER H., *Outsiders : étude de sociologie de la déviance*, Editions Métailié, Paris, 1985, 247 p..
- BECKFORD J. A., DEMERATH III N. J., *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, SAGE, Londres, 2007, 746 p..
- BENEDICTY R., *Société civile et communauté religieuse : expérience culturelle d'un village chrétien dans la société arabe contemporaine*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1986, 717 p..
- BERGER P., LUCKMANN T., *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2006, 288 p..
- BEYDOUN A., *La Dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, Sinbad, Paris, 2009, 172 p..
- BILANI B., DECOQ A. (dir.), *Statut personnel : textes en vigueur au Liban*, Editions Sirey, Paris, 1970, 961 p..
- BLANC P. (dir.), *Chrétiens d'Orient*, L'Harmattan, Paris, 2008, 224 p..
- BONNE E., *Vie publique, patronage et clientèle : Rafic Hariri à Saïda*, Les Cahiers de l'IREMAM, Numéro 6, Aix-en-Provence, 1995, 108 p..
- BOURDIEU P., *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, 243 p.
- BOURDIEU P., *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris, 1987, 229 p.
- BOURDIEU P., *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris, 2001, 423 p..
- BOURDIEU P., *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2000, 110 p..
- BOURDIEU P., *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2006, 268 p..
- BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1994, 467 p..
- BOZARSLAN H., *Le conflit kurde. Le brasier oublié du Moyen-Orient*, CERI Autrement, Paris, 2009, 172 p..
- BOZARSLAN H., *Le luxe et la violence – Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, CNRS Éditions, Paris, 2014, 240 p..
- BOZARSLAN H., *Sociologie politique du Moyen-Orient*, La Découverte, Paris, 2011, 125 p..
- BRAUD P., *Sociologie politique*, L.G.D.J., Paris, 2014, 662 p..
- CATUSSE M., KARAM K., LAMLOUM O. (dir.), *Métamorphoses des figures du leadership au Liban : Champs et contrechamps des élections législatives de 2009*, Presses de l'IFPO, Beyrouth, 2011, 328 p..
- CENTLIVRES P., FABRE D., ZONABEND F., *La fabrique des héros*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1998, 318 p..
- CHABRY L., CHABRY A., *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo musulman*, L'Harmattan, Paris, 2001, 462 p..
- CHAMI J. G., *Du Mont-Liban à l'Indépendance (1861-1943)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, 236 p..

- CHAMI J. G., *Le Mandat Béchara el Khoury (1943-1952)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, 459 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Camille Chamoun (1952-1958)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, 346 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Fouad Chéhab (1958-1964)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2003, 322 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Charles Hélou (1964-1970)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2004, 284 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Sleiman Frangié (1970-1976)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2006, 309 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Elias Sarkis (1976-1982)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2009, 309 p..
- CHAMI J. G., *Le Mandat Amine Gemayel (1982-1988)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2012, 295 p..
- CHAMI J. G., *Le Mémorial de la Guerre (1975-1990)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2003, 350 p..
- CHAMI J. G., *De l'indépendance à la tutelle (1988-1990)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2013, 221 p..
- CHAMSEDDIN M. M., *Le testament*, Éditions de l'Université Saint-Joseph, Dar an-Nahar, 2008, 56 p..
- CHARTOUNI Ch. (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 1 : Histoire sociale*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2001, 298 p..
- CHARTOUNI Ch. (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient. Tome 2 : Sociologie, Science politique*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2001, 306 p..
- CHARTOUNI Ch., *Le Traité des Dix chapitres de Tuma al-Kfartabi : document sur les origines de l'Église maronite*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1987, 179 p..
- CHEMALY R., *Le printemps 2005 au Liban : entre mythes et réalités*, Harmattan, Paris, 2009, 162 p..
- CHIHA M., *Liban d'aujourd'hui*, Fondation Chiha, Beyrouth, 1942, 84 p..
- CHOUEIRI A., *Encyclopédie maronite*, USEK, Kaslik, 1992, 535 p..
- COENEN-HUTHER J., *Sociologie des élites*, Armand Colin, Paris, 2004, 172 p..
- COLAS D., *Sociologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, 568 p..
- CORM G., *Conflits et identités au Moyen-Orient (1919-1991)*, Arcantère, Paris, 1992, 203 p..
- CORM G., *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles : effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1971, 323 p..

- CORM G., *Le Liban contemporain – Histoire et société*, La Découverte, Paris 2005, 323 p..
- CORM G., *Le Proche-Orient éclaté : (1956 – 2007)*, Folio histoire, Saint-Armand, 2008, 1 093 p..
- COSER L., *Les fonctions du conflit social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, 183 p..
- CRONE P., HINDS M., *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 157 p..
- CROZIER M., FRIEDBERG E., *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Éditions du Seuil, Paris, 2014, 500 p..
- DAGHER C., *Bring down the walls : Lebanon's post-war challenges*, Saint Martin's Press, New York, 2000, 248 p..
- DAHER A., *Le Hezbollah : mobilisation et pouvoir*, PUF, Paris, 2014, 479 p..
- DAKAKE M. M., *The Charismatic Community : Shiite Identity in Early Islam*, State University of New York Press, Albany, NY, 2007, 323 p..
- DAKHLIA J., *Le divan des rois : le politique et le religieux en Islam*, Aubier, Paris, 1998, 427 p..
- DANA N., *The Druze in the Middle East : their faith, leadership, identity and status*, Sussex Academic, Brighton, 2003, 227 p..
- DAU B., *Religious, cultural and political history of the Maronites*, Liban, 1984, 808 p..
- DESTANI B., *Minorities in the Middle East, Christian minorities, 1838-1967, Maronite communities in the Levant, 1841-1958, and Coptic Christian Communities in the Levant and Egypt, 1917-1967*, Archive Editions, Slough, 2007, 609 p..
- DIB P., *Histoire de l'Église maronite*, Éditions La Sagesse, Beyrouth, 1962, 355 p..
- DILLMANN I., *Au cœur du chaos : la résistance d'un chrétien en Orient*, Albin Michel, Paris, 2016, 263 p..
- DJAÏT H., *La grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989, 421 p..
- DOBRY M., *Sociologie des crises politiques*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009, 324 p..
- DONEGANI J.-M., SADOUD M., *Qu'est-ce que le politique ?*, Gallimard, Paris, 2007, 589 p..
- DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris, 1999, 218 p..
- DUMONT L., *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour.*, Gallimard, Paris, 1991, 312 p..
- DUPONT M., *Les Druzes*, Brepols, Paris, 1994, 217 p..
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1994, 647 p..
- EASTON D., *The Analysis of Political Structure*, Routledge, New York, 1990, 336 p..
- EASTON D., *A framework for political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965, 143 p..
- EASTON D., *A systems analysis of political life*, Wiley & Sons, New York, 1965, 507 p..
- EDDÉ C., *Beyrouth : naissance d'une capitale (1918-1924)*, Actes Sud, Arles, 2009, 397 p..

- EID E., *La figure juridique du Patriarche. Étude historico-juridique*, Rome, 1963, 196 p..
- EL-BOUSTANY F. E., *Saint Maron et l'Église maronite*, Aleph, Mansourieh, 2008, 191 p..
- EL-BIZRI D., *Islamistes, parlementaires et Libanais : les interventions à l'Assemblée des élus de la Jama'a Islamiyya et du Hizb Allah (1992-1996)*, Document Numéro 3, CERMOC, Beyrouth, 1999, 18 p..
- EL-HUSSEINI R., *Pax Syriana : elite politics in postwar Lebanon*, Syracuse University Press, New York, 2012, 2012, 319 p..
- ETIENNE J., BLOESS Fr., (Dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Hatier, Paris, 2004, 448 p..
- FARIS J. D., *Eastern Catholic Churches : Constitution and Governance*, Saint Maron Publications, New York, 1992, 731 p..
- FAVIER A. (dir.), *Municipalités et pouvoirs locaux au Liban*, Les Cahiers du CERMOC, Numéro 24, 2001, Beyrouth, 438 p..
- FERJANI M.-C., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005, 353 p..
- FRÉGOSI F., *Bruno Etienne, le fait religieux comme fait politique*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2009, 323 p..
- GANNAGE P., *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires, droit libanais et droits Proche Orientaux*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2001, 400 p..
- GEERTZ C., « The Integrative Revolution », *Old Societies and New States*, Free Press of Glencoe, New York, 1963, 310 p..
- GELLNER E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 268 p..
- GENIEYS W., *L'élite des politiques de l'État*, Presses de Sciences Po, Paris, 2008, 274 p..
- GENIEYS W., *Sociologie politique des élites*, Armand Colin, Paris, 2011, 368 p..
- GERSTLÉ J., PIAR Ch., *La communication politique*, Armand Colin, Paris, 2016, 255 p..
- GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, Éditions de Minuit, Paris, 1991, 573 p..
- GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Tome 1, Éditions de Minuit, Paris, 1979, 251 p..
- GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Tome 2, Éditions de Minuit, Paris, 1979, 372 p..
- GUIRGUIS L., *Les coptes d'Égyptes – Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, IISMM – Karthala, Paris, 2012, 310 p..
- HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, Fayard, Paris, 1987, 448 p..
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1997, 304 p..
- HAMMOUDI A., *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes*, Maisonneuve et Larose-Toubkal, Paris-Casablanca, 2001, 277 p..

- HANF T., *Coexistence in wartime Lebanon : decline of a state and rise of a nation*, Oxford center of Lebanese studies, London, 1993, 712 p..
- HARB M., *Le Hezbollah à Beyrouth (1985-2005). De la banlieue à la ville*, IFPO-Karthala, Paris, 2010, 300 p..
- HARIRI R., *Pouvoir et responsabilité : coût de la paix et perspective d'avenir*, Arab United Press, Beyrouth, 1999, 97 p..
- HAUGBOLLE S., *War and Memory in Lebanon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 280 p..
- HENLEY A. D. M., *Religious authority and Sectarianism in Lebanon*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, Décembre 2016, 24 p..
- HERVIEU-LÉGER D., WILLAIME J.-P., *Sociologie et religion – Approches classiques*, PUF, Paris, 2001, 289 p..
- HEYBERGER B., *Les chrétiens au Proche-Orient : De la compassion à la compréhension*, Éditions Payot, Paris, 2013, 152 p..
- HEYBERGER B. (dir.), *Chrétiens du monde arabe*, Autrement, Paris, 2003, 272 p..
- HEYBERGER B., MADINIER R. (dir.), *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVIe-XXe siècles*, IISMM-Karthala, Paris, 2011, 285 p..
- HOKAYEM A., BITAR M.-C., *L'Empire ottoman, les Arabes et les Grandes puissances 1914-1920*, Les Éditions Universitaires du Liban, Beyrouth, 1981, 375 p..
- HOWAYEK E., *Wathâ'iq al batryark al-Howayik al-siyâsiyah (Les documents politiques du patriarche Howayek)*, Centre Maronite de Documentation et de Recherche, Zouk Mikael, 2014, 301 p..
- IZARD M., SMITH P. (dir.), *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris, 1979, 346 p..
- JOHNSON M., *All Honourable Men. The Social Origins of War in Lebanon*, I.B. Tauris, Londres, 2001, 224 p..
- JOHNSON M., *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, Ithaca Press, Londres, 1986, 244 p..
- KANAFANI-ZAHAR A., *Liban La guerre et la mémoire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011, 260 p..
- KERSHAW I., *Hitler: essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995, 240 p..
- KHASHAN H., *Inside the Lebanese confessional mind*, University Press of America, Lanham, 1992, 211 p..
- KHAZEN F., *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, I.B. Tauris, Londres, 2000, 432 p..

- KHOURY P., *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism : 1920-1945*, Princeton University Press, Princeton, 1987, 722 p..
- KHOURY-HELOU J., *Charles Helou, Hamlet de l'Accord du Caire : les secrets d'un mandat présidentiel*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2014, 400 p..
- KHURI F., *Being a Druze*, Druze Heritage Fondation, London, 2004, 295 p..
- KHURI F., *Imams and Emirs : state, religion and sects in Islam*, Saqi Books, Londres, 1990, 270 p..
- KOYRÉ A., *Réflexions sur le mensonge*, Éditions Allia, Paris, 1996, 51 p..
- LABÉVIERE R., *La tuerie d'Ehden ou la malédiction des Arabes chrétiens*, Fayard, Paris, 2009, 385 p..
- LAGROYE J., FRANÇOIS B., SAWICKI F., *Sociologie politique*, Presses de Sciences Po, Dalloz, Paris, 2012, 623 p..
- LAROCHE J., *Les prix Nobel – Sociologie d'une élite internationale*, Liber, Montréal, 184 p..
- LAURENS H., *L'Orient arabe – Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 2005, 336 p..
- LE DIGOL Ch. (Éd.), *Dictionnaire de sociologie*, Albin Michel, Paris, 2007, 915 p..
- LEROY J., *Moines et monastères du Proche-Orient*, Horizons de France, Paris, 1958, 276 p..
- LE THOMAS C., *Les écoles chiïtes au Liban: construction communautaire et mobilisation partisane*, Karthala, Beyrouth, 2012, 419 p..
- LÉVI-STRAUSS C., *L'Homme nu*, Plon, Paris, 1971, 688 p..
- LIJPHART A., *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, Yale University Press, New Haven, 1977, 248 p..
- LOUËR L., *Chiisme et politique au Moyen-Orient : Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Éditions Autrement, Paris, 2008, 177 p..
- MAASRI Z., *Off the Wall. Political Posters of the Lebanese Civil War*, I.B. Tauris, Londres, 2009, 224 p..
- MACKEY S., *Mirror of the Arab world : Lebanon in conflict*, WW Norton, New York, 2009, 309 p..
- MAHFOUD G.-J., *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite : étude historique*, Beyrouth, 1967, 397 p..
- MAHFOUZ J., *Précis d'histoire de l'Eglise maronite*, RESIAC Editions, Kaslik, 1985, 235 p..
- MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, 354 p..
- MEIER D., *Mariages et identité nationale au Liban : les relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf 1989-2005*, Karthala, Paris, 2008, 214 p..

MÉNARGUES A., *Les secrets de la guerre du Liban : du coup d'État de Béchir Gemayel aux massacres des camps palestiniens*, Albin Michel, Paris, 2004, 552 p..

MENASSA B., *Dictionnaire de la Constitution libanaise*, Dar An Nahar, Beyrouth, 2010, 499 p..

MERCIER A. (dir.), *La communication politique*, CNRS Éditions, Paris, 2017, 258 p..

MERMIER F., MERVIN S. (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, Karthala-IFPO-IISMM, Paris-Beyrouth, 2012, 495 p..

MERMIER F., PICARD E. (dir.), *Liban. Une guerre de 33 jours*, La Découverte, Paris, 2007, 255 p..

MERMIER F., VARIN C. (dir.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, Actes Sud-Sinbad, Arles, 2010, 618 p..

MERVIN S. (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Actes Sud, Arles, 2008, 363 p..

MERVIN S., *Histoire de l'islam : Doctrines et fondements*, Flammarion, Paris, 2000, 311 p..

MERVIN S. (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran*, Karthala-CERMOC, Paris, 2007, 484 p..

MERVIN S., *Un réformisme chiïte*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris-Beyrouth, 2000, 528 p..

MESSARRA A., *Le pacte libanais : le message d'universalité et ses contraintes*, Librairie Orientale, Beyrouth, 1997, 250 p..

MESSARRA A., *Théorie générale des régimes parlementaires mixtes : constitution libanaise et pacte national en perspective comparée*, Librairie Orientale, Beyrouth, 2012, 243 p..

MESSARRA A., *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, Paris, 1994, 406 p..

MICHEL P., *Politique et religion, la grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994, 178 p..

MICHEAU F., *Les débuts de l'islam : jalons pour une nouvelle histoire*, Taraèdre, Paris, 2012, 255 p..

MILLS C. W., *L'élite au pouvoir*, Agone, Marseille, 2000, 584 p..

MOOSA M., *The Maronites in History*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986, 404 p..

MORABIA A., *Le Gihad dans l'islam médiéval : le « combat sacré », des origines au XIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1993, 567 p..

MOSCOVICI S., *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Complexe, Bruxelles, 1991, 503 p..

MOUAWAD R. J., *Les Maronites*, Brepols, Turnhout, 2009, 268 p..

MOUBARAK Y., *La question libanaise dans les textes du patriarche Sfeir*, Cariscript, Paris, 1990, 110 p..

NASSIF TAR KOVACS F., *Les rumeurs dans la guerre du Liban*, CNRS Éditions, Paris, 1998, 372 p..

- NAY O., CARCASSONNE G., DREYFUS F., *Lexique de science politique*, Dalloz, Paris, 2017, 661 p..
- NORTON A. R., *Amal and the Shi'a. The Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press, Austin, 1987, 238 p..
- PERILLIER L., *Les Druzes*, Publisud, Paris, 1986, 89 p..
- PICARD E., *Liban état de discorde – Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988, 247 p..
- PICARD E., *Liban-Syrie, intimes étrangers : un siècle d'interactions sociopolitiques*, Sinbad, Actes Sud, Paris, 2016, 396 p..
- PORTIER Ph., *Église et politique au XXe siècle*, Montchrestien, Collection "Clés", Paris, 1994, 160 p..
- RABBATH E., *La Constitution libanaise : origines, textes et commentaires*, Librairie Orientale, Beyrouth, 1982, 557 p..
- RABBATH E., *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, UL, Beyrouth, 1986, 667 p..
- RABIL R. G., *Religion, national identity, and confessional politics in Lebanon: the challenge of Islamism*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, 213 p..
- RABIL R. G., *Salafism in Lebanon : From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2014, 283 p..
- RAYMOND J., *Essai de bibliographie maronite : répertoire d'ouvrages, de communications, d'articles, rédigés en latin, français, anglais, allemand, italien, espagnol, du XVIe au XXe siècle*, Université Saint-Esprit, Kaslik, 1980, 158 p..
- REBOUL O., *Langage et idéologie*, PUF, Paris, 1980, 228 p..
- RIVOAL I., *Les maîtres du secret: ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2000, 432 p..
- RODINSON M., *L'islam. Politique et croyance*, Fayard, Paris, 1993, 333 p..
- RONDOT P., *Les chrétiens d'Orient*, J. Peyronnet et Cie, Paris, 1955, 332 p..
- ROUGIER B., *Le jihad au quotidien*, PUF, Paris, 2004, 262 p..
- ROUGIER B., *L'Oumma en fragment : contrôler le sunnisme au Liban*, PUF, Paris, 2011, 247 p..
- ROUSSEL C., *Les Druzes de Syrie – Territoire et mobilité*, Presses de l'IFPO, Beyrouth, 2011, 263 p..
- SAAD A., *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 1 : 1986-1992*, Tout l'Orient, Jounieh, 2008, 486 p..
- SAAD A. , *Contre vents et marées : Mar Nasrallah Boutros Sfeir, 76e patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient. Tome 2 : 1992-2000*, Tout l'Orient, Jounieh, 2015, 510 p..

- SAAD A., *Mémoires du Père Abbé Boulos Naaman – Des accords du Caire à l'assassinat de Bachir Gemayel*, Éditions Saër Al Mashrek, L'Harmattan, Jdeidé-Paris, 2009, 376 p..
- SAAD-GHORAYEB A., *Hizbu'llah : politics and religion*, Pluto Press, London, 2002, 254 p..
- SALIBA S. M., *Les monastères maronites doubles du Liban: entre Rome et l'Empire ottoman, XVIIe-XIXe siècles*, Geuthner, Liban, 2008, 556 p..
- SALIBI K., *A house in many mansion*, University of California Press, California, 1990, 254 p..
- SALIBI K., *The Druze : realities and perceptions*, Druze Heritage Fondation, London, 2005, 229 p..
- SANKARI J., *Fadlallah : The making of a radical Shi'ite leader*, Saqi, London, 2005, 397 p..
- SAUMA V., *Sur les pas des saints au Liban*, Tome 2, Antoine Jalkh, Beyrouth, 2005, 502 p..
- SCHEFFLER T., *Religion between violence and reconciliation*, Orient Institut, Beyrouth, 2002, 578 p..
- SEURAT M., *L'État de barbarie*, Seuil, Paris, 1989, 329 p..
- SHAERY-EISENLOHR R., *Shi'ite Lebanon : Transnational religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press, Columbia, 2008, 288 p..
- SHANAHAN R., *The Shi'a of Lebanon : clans, parties and clerics*, Tauris Academic Studies, London, 2005, 208 p..
- SHAMS AL-DIN M. M., *The Rising of Al Husayn : Its Impact on the Counsciousness of Muslim Society*, Muhammadi Trust, Londres, 1985, 218 p..
- SHARABI H., *Le néopatriarcat*, Mercure de France, Paris, 1996, 280 p..
- SIMMEL G., *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris, 1999, 780 p..
- SNEÏFER-PERRI R., *Les guerres maronites : 1975-1990*, L'Harmattan, Paris, 1995, 204 p..
- STENGER T., *Le marketing politique*, CNRS Éditions, Paris, 2012, 191 p..
- SWAYD S., *The A to Z of the Druzes*, Scarecrow Press, Lanham, 2009, 209 p..
- SWAYD S., *Historical Dictionary of the Druzes*, Scarecrow Press, Oxford, 2006, 209 p..
- TAKIM L. N., *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, State University of New York Press, 2006, 256 p..
- TOBICH F., *Les statuts personnels dans les pays arabes*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2008, 354 p..
- TRABOULSI F., *A History of Modern Lebanon*, Pluto Press, London, 2012, 306 p..
- TURNER B. S., *The Religious and the Political – A Comparative Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 284 p..
- VALOGNES J.-P., *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris, 1994, 972 p..
- VERDEIL E., FAOUR G., VELUT S., *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

- VOLK L., *Memorials and Martyrs in Modern Lebanon*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2010, 272 p..
- WEBER A.-F., *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*, Nomos, Baden-Baden, 2007, 255 p..
- WEBER E., *L'islam sunnite contemporain*, Brepols, Turnhout, 2001, 228 p..
- WEBER M., *Économie et société*, Volume 1, Pocket, Paris, 2003, 410 p..
- WEBER M., *Économie et société*, Volume 2, Pocket, Paris, 2003, 424 p..
- WEBER M., *Sociétés des religions*, (trad. GROSSEIN P.), La Flèche, Paris, 1996, 545 p..
- WEBER M., *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, 545 p..
- WEINBERGER N., *Syria intervention in Lebanon : the 1975-76 civil war*, Oxford University Press, New York, 1986, 367 p..
- WEISS M., *In the Shadow of Sectarianism. Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, Cambridge, 2010, 356 p..
- WILLNER A. R., *Charismatic Political Leadership : A Theory*, Center of International Studies, Princeton, 1968, 113 p..
- WRIGHT MILLS Ch., *L'élite au pouvoir*, Agone, Marseille, 2012, 580 p..
- YAKAN F., *L'alphabet de la vision organisationnelle de l'action islamique*, al-Risâla, Beyrouth, 1981.
- YAKAN F., *Que signifie mon appartenance à l'Islam ?*, Tawhid, Lyon, 2004, 92 p..
- ZAMAN M. Q., *Religion and politics under the early 'Abbâsids : the emergence of the proto-Sunnî elite*, Brill, Leiden, 1997, 232 p..
- ZIADE J., *La hiérarchie maronite : sa résidence*, C.A.L., Beyrouth, 1956, 156 p..
- ZUBAIDA S., *Islam, the People and the State : Political Ideas and Movements in the Middle East*, I.B. Tauris, London, 1993, 224 p..

Chapitres dans un ouvrages imprimés

- ABOUZAYD S., « The Maronite Church », in *The Blackwell Dictionnary of Eastern Christianity*, Basil Blackwell, Oxford, 1999, pp. 305-308.
- ARENDT H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 121-185.
- AZIZ T. M., « Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought », in CLARKE L. (Ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Global Publications, Binghamton, NY, 2001, pp. 181-198.

- BAHOUT J., « Du pacte de 1943 à l'accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in HANNOYER J. (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Karthala-CERMOC, Paris, pp. 99-313.
- BONTE P., CONTE E., DRESCH P. (dir.), « Introduction », in BONTE P., CONTE E., DRESCH P. (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, CNRS éditions, Paris, pp. 17-51.
- CATUSSE M., MOUAWAD J., « Les choix de Jbeil », in CATUSSE M., KARAM K., LAMLOUM O. (dir.), *Métamorphoses des figures du leadership au Liban : Champs et contrechamps des élections législatives de 2009*, Presses de l'IFPO, Beyrouth, 2011, pp. 33-77.
- CHARTOUNI-DUBARRY M., « Liban : islamisme et pluralisme communautaire », in KODMANI-DARWISH B., CHARTOUNI-DUBARRY M. (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Armand Colin, Paris, 1997, pp. 145-168.
- CHEHABI H., TAFRESHI M., « Musa Sadr and Iran », in CHENABI H. (Ed.), *Distant relations, Iran and Lebanon in the last 500 years*, Centre for Lebanese Studies, I.B. Tauris, Londres, 2006, pp. 137-161.
- COUTROT A., « Religion et politique », in REMOND R. (dir.), *Pour une histoire politique*, Seuil, Paris, 1996, pp. 287-314.
- DUMONTIER B., « L'entente du Hezbollah avec le CPL. Genèse d'une convergence politique », in MERVIN S. (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Actes Sud, Arles, 2008, pp. 109-116.
- FARRA-HADDAD N., « Culte des saints, pèlerinages et enjeux politiques au Liban : quelques observations en milieu chrétien », in MERMIER F., VARIN C. (dir.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, Sinbad, Paris, 2010, pp. 575-588.
- GEERTZ C., « Centres, rois et charisme : réflexions sur les symboliques du pouvoir », in GEERTZ C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, pp. 153-182.
- GEISSER V., « Le Liban, au cœur de la crise syrienne, en marge des révolutions arabes ? », in BURGAT F., PAOLI B. (dir.), *Pas de printemps pour la Syrie*, La Découverte, Paris, 2013, 360 p..
- GILSENAN M., « Against Patron-Client Relations », in GELLNER E., WATERBURY J. (Eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres, 1977, pp. 167-184.
- HACKETT R., « Thirty Years of Growth and Change in a West African Independent Church : A Sociological Perspective », in HACKETT R. (Ed.), *New Religious Movements in Nigeria*, Edwin Mellen, New York, 1987, pp. 161-177.

- HEYBERGER B., « Saint Charbel Makhlof, ou la consécration de l'identité maronite », in MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, pp. 139-159.
- HOTTINGER A., « Zu'amâ' in historical Perspective », in BINDER L. (Ed.), *Politics in Lebanon*, John Wiley and Sons, New York, 1966, pp. 81-105.
- JREIDINI R., « La religion chez les druzes au Liban – Idéologie, organisation et rôle des religieux », in CHARTOUNI Ch. (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 2 : Histoire sociale*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2001, pp. 157-188.
- KANAFANI-ZAHAR A., « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des *Tanzîmât* et des réformes mandataires », in LUIZARD P.-J. (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, La Découverte, Paris, 2006, pp. 427-448.
- MALLAT H., « La démographie historique du Liban 1833-1968 », in CHARTOUNI Ch. (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2001, pp. 199-241.
- MÉOUCHY N., « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939) : raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés », in LUIZARD P.-J. (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, La Découverte, Paris, 2006, pp. 359-382.
- MERVIN S., « 'Âshûrâ' : Some Remarks on Ritual Practices in Different Shiite Communities (Lebanon and Syria) », in A. MONSUTTI, S. NAEF, F. SABAHI (Eds.), *The Other Shiites : From the Mediterranean to Central Asia*, Peter Lang, Berne, Francfort et New York, 2007, pp. 137-147.
- MERVIN S., « Muhammad Husayn Fadlallah, du 'guide spirituel' au *marja'* réformiste », in MERVIN S. (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Actes Sud, Arles, 2008, pp. 277-285.
- MERVIN S., « Les yeux de Mûsâ al-Sadr » in MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, pp. 285-300.
- PICARD E., « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in PICARD E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris, 2006, pp. 55-77.
- PICARD E., « Une sociologie historique du *za'im* libanais », in CHARTOUNI Ch. (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Geuthner, Paris, 2001, pp. 157-172.
- QUOBEISY H., « State and public education in Lebanon », in BASHUR M. (dir.), *State education in Lebanon*, The Lebanese Association for Education Sciences, Beyrouth, 1998, 380 p..
- RIVOAL I., « Baaqline, de l'Administration civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban », in FAVIER A. (dir.), *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, Les Cahiers du CERMOC, Numéro 24, Beyrouth, 2001, pp. 319-338.

SALIBI K., « The Maronite Experiment », in GERVERS M. D., BKHAZI R. J. (Eds.), *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990, pp. 423-433.

TABAR P., « The Maronite Church in Lebanon : From Nation-building to a Diaspora », in De BEL-AIR F. (dir.), *Migration et politique au Moyen-Orient*, Presses de l'IFPO, Beyrouth, 2006, pp. 185-201.

VEINSTEIN G., « Les Ottomans : fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'État ? », in IOGNA-PRAT D., VEINSTEIN G. (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris, 2003, pp. 179-202.

WEBER M., « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) », *Économie et société*, Plon, Paris, 1971, pp. 429-632.

YAMAK L. Z., « Party Politics in the Lebanese Political System », in BINDER L. (Ed.), *Politics in Lebanon*, John Wiley & Sons, New York, 1966, pp. 143-165.

Travaux universitaires

ABIRACHED P., *Communautarisme politique et communauté politique au Liban : réflexion sur l'avenir d'une citoyenneté non nationale*, (sous la direction de Pierre MANENT), Mémoire de Master 1, EHESS, 2006.

ABOU CHACRA I., *Les relations inter-druzes : libano-syro-israéliennes*, Thèse de Doctorat, Paris VII, 1992, 484 p..

CHAMOURY G., *La constitution des sunnites en tant que communauté au Liban et leur actuation à travers l'école*, Thèse de doctorat en sociologie (non publiée), Université Paris I, 2002.

EL-AWIT ADWAN J., *L'action politique et diplomatique du siège maronite de Bkerké sous le Patriarcat de Nasrallah Boutros Sfeir*, Thèse de Doctorat, IEP Paris, 2006, 501 p..

FAHD Z., *Le patriarcat maronite, de la guerre à la paix. Le rôle du patriarcat maronite pendant les années de guerre (1975-1990) et la construction de la paix au Liban*, Thèse de doctorat en théologie, Lyon, Juin 2001.

GADE T., *From genesis to desintegration: the crisis of the political-religious field in Tripoli, Lebanon (1967-2011)*, Thèse de doctorat, Sciences Po, 2015, 1 017 p..

GERVAIS V., *La crise d'une communauté. Les sunnites libanais après la mort de Rafiq Hariri*, Mémoire de Master non publié, Institut d'Études Politiques de Paris, 2006.

HADDAD S. G., *Lebanon's Second Republic from a maronite christian perspective*, Mémoire de Master, AUB, Beyrouth, 1995, 183 p..

- HANNA R. L., *Les Églises et l'État au Liban*, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Nancy, Faculté de Droit et des Sciences économiques, 1972.
- KHAYAT D., *Le système éducatif au Liban : un enjeu politique ?*, Mémoire de Master en Sciences Politiques, IEP de Paris, Paris, 1994, 116 p..
- KOUTROUBAS Th., *L'action politique et diplomatique du Saint-Siège au Moyen-Orient de 1978 à 1992*, Presses de l'Université de Louvain, Thèse de Doctorat, 2006, 458 p..
- LALLIER F., *L'organisation politico-religieuse de la communauté druze du Chouf : conservation et entretien de l'ordre symbolique*, Mémoire de DEA en Études Politiques, IEP de Paris, Paris, 1997, 119 p..
- LAVINAL O., *Le rôle politique du Patriarcat maronite au Liban*, Mémoire de DEA, IEP Paris, 2001, 111 p..
- LITMANOWICZ V., *Décomposition et recomposition d'un champ politique chrétien au Liban de 1990 à nos jours*, Mémoire de DEA, INALCO, 2002, 73 p..
- SHAERY-EISENLOHR R., *Constructing Lebanese Shi'ite Nationalism : Transnational Shiism and the Lebanese State*, Ph.D., University of Chicago, 2005.
- WEBER A.-F., « *On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer* » : *relations interreligieuses et construction d'une unité nationale au Liban*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005, 415 p..

Articles de périodiques imprimés

- ABÉLÈS M., « Rituels de communication et politique moderne », in *Revue Hermès*, 1989/1, Numéro 4, pp. 127-141.
- ABISSAB R., « Shi'ite Beginnings and Scholarstic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon », in *The Muslim World*, Numéro 89, Volume 1, Janvier 1999, pp. 1-21.
- ABRAHAM A., « Lebanese Communal Relations », in *Muslim World*, Numéro 67, Volume 2, 1977, pp. 91-105.
- AKHAVI S., « Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilâyat », in *Iranian Studies*, Numéro 29, Volumes 3-4, 1996, pp. 229-268.
- AUBIN-BOLTANSKI E., « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, Numéro 51, Volume IX, Religion et politique, 2008, pp. 10-29.
- BAHOUT J., « Liban 2005 : décompositions et recompositions », *Critique internationale*, Numéro 31, avril-juin 2006, pp. 39-52.

- BALANCHE F., « Syrie-Liban : des relations complexes », *Moyen-Orient*, n°1, Octobre-Novembre 2009, pp. 42-47.
- BALSAMO I. (dir.), « Religion et politique », *Terrain*, Numéro 51, Septembre 2008, 173 p..
- BAROUDI S. E., TABAR P., « Spiritual Authority versus Secular Authority : Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon : 1990-2005 », in *Middle East Critique*, Numéro 18, Volume 3, 2009, pp. 195-230.
- BERTHELOT P., « L'avenir des relations syro-libanaises », *Maghreb-Machrek*, Numéro 213, 3^e trimestre 2012, pp. 15-27.
- BERTHELOT P., « Vers une polarisation durable de la vie politique au Liban ? », *Maghreb-Machrek*, Numéro 205, Automne 2010, pp. 9-32.
- BIGO D., « Grands débats dans un petit monde. Les débats en Relations internationales et leurs liens avec le monde de la sécurité », *Cultures et Conflits*, Numéros 19/20, 1995, pp. 7-48.
- BLANC P., « La Syrie au Liban : retour sur une fin d'occupation », *Confluences Méditerranée*, Numéro 54, mars 2005, pp. 201-205.
- BOLTANSKI L., « L'espace multipositionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie*, Volume 14, Numéro 1, 1973, pp. 3-26.
- BOURDIEU P., « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Numéro 12-3, 1971, pp. 295-334.
- BOURDIEU P., « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 43, Numéro 1, 1982, pp. 58-63.
- BOZARSLAN H., « Quand les sociétés s'effondrent. Perspectives khaldûniennes sur les conflits contemporains », *Esprit*, 2016/6 (Janvier), pp. 30-44.
- CHAIB K., « Les identités chiïtes au Liban-Sud – Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième siècle Revue d'Histoire*, Numéro 103, 2009/3, pp. 149-162.
- CHARÂRA W., CHBAROU B., « Une mosquée de Beyrouth aujourd'hui : unité de la communauté et diversité des croyants », in *Mouvements communautaires et espace urbain au Machreq*, CERMOC, Beyrouth, 1985, pp. 21-43.
- CLAYER N., « L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Numéro 125, 45-62, Janvier-Mars 2004, pp. 45-62.
- CORM G., « Contraintes historiques, régionales et internationales dans le fonctionnement de la démocratie au Liban », in *Confluences Méditerranée*, Numéro 54, 2005, pp. 217-238.
- EASTON D., « An Approach to the Analysis of Political Systems », *World Politics*, Volume 9, Numéro 3, Avril 1957, pp. 383-400.

- FAHED Z., « Lebanese National Reconciliation and the Contribution of the Maronite Church through the purification Memory », in *Politics and religion Journal*, Numéro 2, Volume 1, 2008, pp. 43-52.
- FAVRET-SAADA J., « Être affecté », in *Gradhiva*, Numéro 8, 1990, pp. 3-10.
- FAVRET-SAADA J., « Weber, les émotions et la religion », in *Terrain*, Numéro 22, 1994, pp. 93-108.
- FRANKEL E. A., « The Maronite Patriarch : A Historical View of a Religious Za'îm in the 1958 Lebanese Crisis », in *The Muslim World*, 10/76, Part II, Volume LXVI, Numéro 4, pp. 245-258.
- GONZALES-QUIJANO Y., « Les interprétations d'un rite : célébration de la 'Achoura au Liban », in *Maghreb-Machrek*, Numéro 115, 1987, pp. 5-28.
- GOURRADA R., « Le positionnement politique du patriarcat maronite au Liban : dynamiques, enjeux, défis », *Orient Stratégique*, Numéro 5, 2017, pp. 29-44.
- HADDAD S., « The maronite legacy and the drive for preeminence in Lebanese politics », in *Journal of Muslim Minority Affairs*, Volume 22, Numéro 2, Octobre 2002, pp. 317-333.
- HADDAD S., « A Survey of Maronite christian socio-political attitudes in post-war Lebanon », in *Islam and Christian Muslim Relations*, Volume 12, Numéro 4, Octobre 2010, p. 465-479.
- HAGE G., « Religious Fundamentalist as a Political Strategy : The Evolution of the Lebanese Forces' Religious Discourse during the Lebanese Civil War », in *Critique of Anthropology*, Numéro 12, Volume 1, 1992, p. 27-45.
- HAMZEH A. N., « Clientelism, Lebanon : Roots and Trends », in *Middle Eastern Studies*, Numéro 37, Volume 3, 2001, pp. 167-178.
- HAMZEH A. N., « Lebanon's Islamists and Local Politics : A New Reality », in *Third World Quarterly*, Numéro 21, Volume 5, 2000, pp. 739-759.
- HARIK J., « Perceptions of community and State among Lebanon's Druze youth », in *Middle East Journal*, Volume 47 (1), Hiver 1993, pp. 41-62.
- HASBANI N., « Liban : crise politique sur fond de nouveau partage du pouvoir », in *Politique étrangère*, printemps 2007, pp. 39-51.
- HENLEY A. D. M., « Politics of a Church at War : Maronite Catholicism in the Lebanese Civil War », in *Mediterranean Politics*, Numéro 13, Volume 3, 2008, pp. 353-369.
- HERMET G., « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », in *Revue française de science politique*, Volume 23, Numéro 3, Juin 1973, pp. 439-472.
- HEYBERGER B., « Pratiques religieuses et lieux de cultes partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », in *Archives de sciences sociales des religions*, Numéro 149, 2010, pp. 273-283.

- HOTTINGER A., « Zu‘amâ’ and Parties in the Lebanese Crisis of 1958 », in *Middle East Journal*, Numéro 15, Volume 2, pp. 127-140.
- HSAB G., « Confrontations politiques et allégeances confessionnelles : le cas du Liban », in *Revue Hermès*, Numéro 51, 2008, pp. 119-124.
- JOHNSON M., « Factional Politics in Lebanon: The Case of the ‘Islamic Society of Benevolent Intentions (Al-Maqâsid) in Beirut », *Middle Eastern Studies*, 14 (1), Janvier 1978, pp.. 56-75.
- KANAFANI-ZAHAR A., « Pluralisme relationnel entre les chrétiens et les musulmans au Liban : l’émergence d’un espace de laïcité relative », in *Archives de Sciences sociales des religions*, Numéro 109, Janvier 2000, pp. 119-145.
- KANAFANI-ZAHAR A., « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont-Liban ou le retour à un code coutumier », in *Critique internationale*, Numéro 23, 2004, pp. 55-75.
- KHASHAN H., « The political values of Lebanese Maronite college students », in *Journal of Conflict Resolution*, Volume 34, Numéro 4, Décembre 1990, pp. 723-744.
- KHASHAN H., « The view from Syria and Lebanon », in *Middle East Quarterly*, Volume 18, Numéro 13, été 2011, pp. 25-30.
- KHATCHADOURIAN A.-T., « L’inscription de l’autorité religieuse dans le champ social : les ulémas chiites libanais (1920-1967) », in *Histoire@Politique*, Presses Universitaires de Sciences Po, Numéro 18, 2012/3, pp. 115-128.
- KINGSTON P., « Patrons, Clients and Civil Society : A Case Study of Environmental Politics in Postwar Lebanon », in *Arab Studies Quarterly*, Numéro 23, Volume 1, 2001, pp. 55-72.
- LABAKI B., CORM G., MAÏLA J., CHAMUSSY H. (et al), « Chrétiens d’Orient », in *Confluences Méditerranée*, Numéro 66, l’Harmattan, Mars 2008, 224 p..
- MAILA J., « Le « Document d’Entente Nationale ». Un commentaire », in *Les Cahiers de l’Orient*, 4^e semestre 1989-1^{er} semestre 1990, Numéro 16-17, pp. 135-217.
- MARTINEZ-GROS G., « Introduction à la *fitna* : une approche de la définition d’Ibn Khaldûn », in *Médiévales*, 60, Printemps 2011, pp. 7-16.
- McCALLUM F., « The Political Role of the Patriarch in the Contemporary Middle East », in *Middle Eastern Studies*, Volume 43, Numéro 6, Novembre 2007, pp. 923-940.
- McCALLUM F., « The Role of the Maronite Patriarch in Lebanese History : The Patriarch of Lebanon », in *Chronos*, Numéro 15, 2007, pp. 65-88.
- MERTON R. K., « Insiders and Outsiders : A Chapter in the Sociology of Knowledge », in *American Journal of Sociology*, Volume 78, Numéro 1, Juillet 1972, pp. 9-47.
- MERVIN S., « Les autorités religieuses dans le chiisme duodécimain », in *Archives de Sciences sociales des Religions*, Numéro 125, janvier-mars 2004, pp. 63-78.

- MONTJOU G., « Entre les mains de Dieu : entretien avec le patriarche Nasrallah Sfeir », in *Politique internationale*, Numéro 108, Été 2005, pp. 55-64.
- OFEISH S., « Lebanon's Second Republic : Secular Talk, Sectarian Application », in *Arab Studies Quarterly*, Numéro 21, Volume 1, Winter, 1999, pp. 97-116.
- PICARD E., « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », *Monde Arabe*, n°153, 1996, pp. 3-21.
- PICARD E., « Élections libanaises : un peu d'air a circulé... », in *Critique internationale*, Numéro 10, Janvier 2001, pp. 21-31.
- PICARD E., « Liban, un équilibre précaire », in *Questions internationales*, La Documentation française, 2008, pp. 89-99.
- PICARD E., « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et conflits*, Numéro 15-16, automne-hiver 1994, pp. 49-70.
- PICARD E., « Science politique, orientalisme et sociologie au chevet du Liban : chronique bibliographique », in *Revue française de Science politique*, CERI, Août-octobre 1977, pp. 630-642.
- PICARD E., « Unité et diversité de la communauté chiite libanaise à l'épreuve des urnes (2009-2010) », in *Critique internationale*, Numéro 51, 2011, pp. 35-55.
- RIZK S., « Liban : le retour de l'indomptable – Entretien avec Samir Geagea », in *Politique internationale*, Numéro 112, Été 2006, pp. 97-108.
- RONDOT P., « Antoine Pierre Khoraishe », in *Magreb-Mashrek*, Numéro 78, 1977, pp. 21-25.
- RUCK I., « Les Chrétiens libanais face à la crise syrienne : entre dhimmitude et citoyenneté responsable », in *Maghreb-Machrek*, Numéro 218, Été 2014, pp. 99-123.
- SAPIRO G., « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2013/5, Numéro 200, pp. 70-85.
- SEURAT M., « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une 'asabiyya urbaine », in ZAKARIA M., CHBAROU B. (Ed.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMOC, Beyrouth, 1985, p. 45-86.
- SHAPIRA S., « The Imam Musa : father of Shiite Resurgence in Lebanon », in *Jerusalem Quarterly*, Numéro 44, Automne 1987, pp. 121-144.
- SKOVGAARD-PETERSEN J., « Religious Heads or Civil Servants ? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », in *Mediterranean Politics*, Numéro 1, Volume 3, Hiver 1996, pp. 337-352.
- SKOVGAARD-PETERSEN J., « The Sunni Religious Scene in Beirut », in *Mediterranean Politics*, Numéro 3, Volume 1, Été 1998, pp. 69-80.
- TABAR P., « The image of power in Maronite historical and political discourse », in *Beirut Review*, Volume 7, Été 1979, pp. 91-113.

- TOMB R., HAKIM C., « Le Concile de Vatican II et les Patriarches d'Orient », in *Travaux et Jours*, Numéro 75, Printemps 2005, pp. 101-124.
- VAUMAS E. de, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », in *Revue de géographie alpine*, Tome 43, Numéro 3, 1955, pp. 511-603.
- WACHILL I., « Confessions et pouvoir au Liban », in *L'Homme et la société*, Numéro 114, 1994, pp. 63-73.
- WEBER M., « La transformation du charisme et le charisme de fonction », in *Revue française de science politique*, 2013/3, Volume 63, pp. 463-486.
- WINTER S., « Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî 'al-Shadîd al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria », in *Mamluk Studies Review*, Numéro 3, 1999, pp. 149-182.

Articles de périodiques électroniques

- ASSOCIATION FRANÇAISE D'HISTOIRE RELIGIEUSE CONTEMPORAINE, « Une étude de l'Église maronite sur le long terme », in *Les Carnets de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Février 2012.
- BEAUCHARD J.-B., « Le Tribunal spécial pour le Liban : les paradoxes d'une justice en quête de vérité », *Moyenorient-presse.com*, 01/11, disponible sur internet : <http://www.moyenorient-presse.com/?p=552>, consulté le 25/05/11.
- BRUHNS H., « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], Numéro 24, 2000, disponible sur internet : <http://ccrh.revues.org/1882> ; DOI : 10.4000/ccrh.1882, consulté le 30/09/16.
- DEWERPE A., « La 'stratégie' chez Pierre Bourdieu », in *Enquête*, Numéro 3, 1996, pages 191-208, <http://enquete.revues.org/document533.html>.
- DORRONSORO G., « Dynamiques entre champs religieux et politique : le cas de l'Afghanistan », in *Purusrtha*, 30, 2012, disponible sur internet : <http://gillesdorrnsoro.com/publications.php>, consulté le 24/05/15.
- FABRE D., « Le rite et ses raisons », in *Terrain*, Numéro 8, Avril 1987, <http://terrain.revues.org/index3148.html>.
- GARRUSH H., « La modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun : Étude du coup d'État en deux temps de Qadhafi », in *French Journal for Media Research*, 2016, 7, disponible sur internet : <http://frenchjournalformediaresearch.com/lodel/index.php?id=1046>.

LEFÈVRE R., « Lebanon's Dar al-Fatwa and the search for moderation », Carnegie Endowment for International Peace, 05/01/15, disponible sur internet : <http://carnegie-mec.org/2015/01/05/lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation/hyxb>, consulté le 21/04/15.

LEFÈVRE R., « Tackling Sunni radicalization in Lebanon », Carnegie Endowment for International Peace, 24/12/14, disponible sur internet : <http://carnegie-mec.org/2014/12/24/tackling-sunni-radicalization-in-lebanon/hxuv>, consulté le 21/04/15.

PICARD E., « De la 'communauté-classe' à la résistance 'nationale'. Pour une analyse du rôle des Chi'ites dans le système politique libanais (1970-1985) », in *Revue française de science politique*, 35^e année, Numéro 6, 1985, pages 999-1028, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1985_num_35_6_394222.

PICARD E., « The Lebanese Shi'a and Political Violence », in UNRISD Discussion Paper 42, Genève, Avril 1993, www.unrisd.org.

SEURAT M., « Ce que le Liban m'a appris », in *Esprit*, juin 1986, pp. 5-10, <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=13110>.

Communications dans un congrès, actes et rapports

ASSEMBLÉE DES PATRIARCHES ET DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU LIBAN, [*Actes de session*], Secrétariat général, Patriarcat Maronite, Bkerké, Liban.

CENTRE MARONITE DE DOCUMENTATION ET DE RECHERCHE, *La France et les maronites : regards croisés. Colloque organisé par le CMDR – France, le 19 novembre 2011 au Palais du Luxembourg*, L'Harmattan, Paris, 2013, 203 p..

CONCILE DES ÉVÊQUES MARONITES, *Synode Patriarcal maronite – Textes et recommandations*, Bkerké, 2008, 876 p..

CONCILE ŒCUMENIQUE DE VATICAN II, Const. Past., *Gaudium et spes*, Numéro 76.

ELFEGHALI A., « Diocèses, ordres, statistiques », Maronite Order of the Blessed Virgin Mary disponible sur internet : www.maronite-heritage.com, consulté le 12/10/16.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *La nouvelle équation libanaise : le rôle central des chrétiens*, International Crisis Group, 2008, 39 p..

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Lebanon's politics : the sunni community and Hariri's Future Current*, International Crisis Group, 2010, 39 p..

PATRIARCAT MARONITE, *La Revue Patriarcale, revue maronite d'information et de documentation, porte-parole du patriarcat maronite*, Bkerké, 1986-2001.

SFEIR N. B., *Izat el Ahad*, [Les homélies du dimanche], Dar el-Phalsapha, Bkerké, Plusieurs Volumes, 1988-2001.

Principaux médias consultés

L'Orient-Le Jour

An Nahar

The Daily Star

Al Manar

Al Akhbar

Principaux sites web consultés

L'Orient-Le Jour : <http://www.lorientlejour.com/>

The Daily Star : <http://www.dailystar.com.lb/#axzz2basHK4Nn>

An Nahar : <https://en.annahar.com/>

The Daily Star : <http://www.dailystar.com.lb/>

Al Manar : <http://www.almanar.com.lb/french/main.php>

Al Akhbar : <https://al-akhbar.com/>

El Nashra : <http://www.elnashra.com/>

Al Jadeed : <http://www.aljadeed.tv/>

LBC : <http://www.lbcgroup.tv/>

MTV : <http://mtv.com.lb/Home>

OTV : <https://www.otv.com.lb/>

Al Hayat : <http://alhayat.com/>

Consacré au *marja* ' Mohammad Hussein Fadhlallah : <http://français.bayynat.org/>

Conseil Supérieur Islamique Chiite : <http://www.shiitecouncil.gov.lb/>

Dar al-fatwa : <http://www.darfatwa.gov.lb/#>

Patriarcat Maronite :

http://www.bkerkelb.org/french/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1

Al Maqassed : <http://www.makassed.org.lb/home.html>

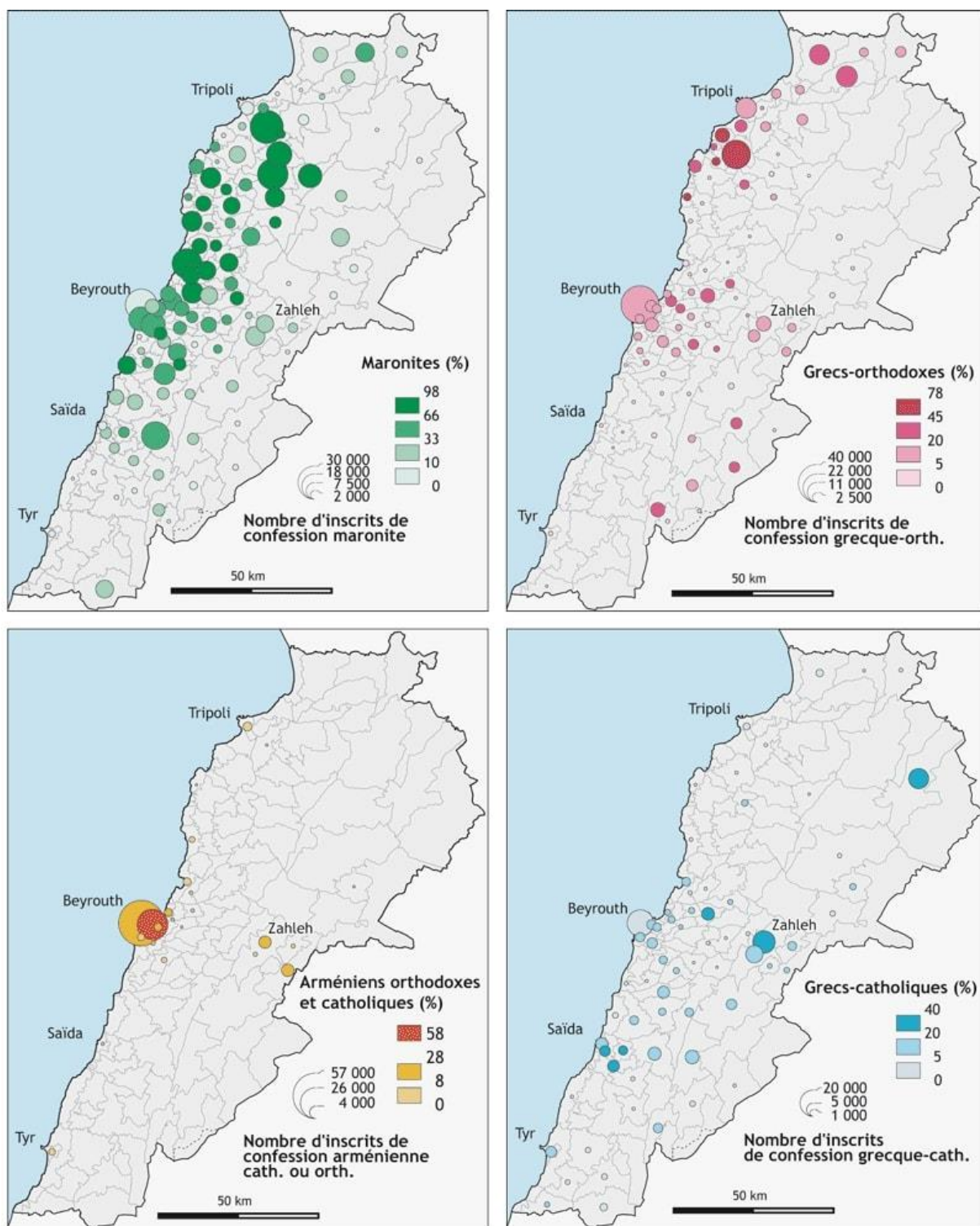
ANNEXES

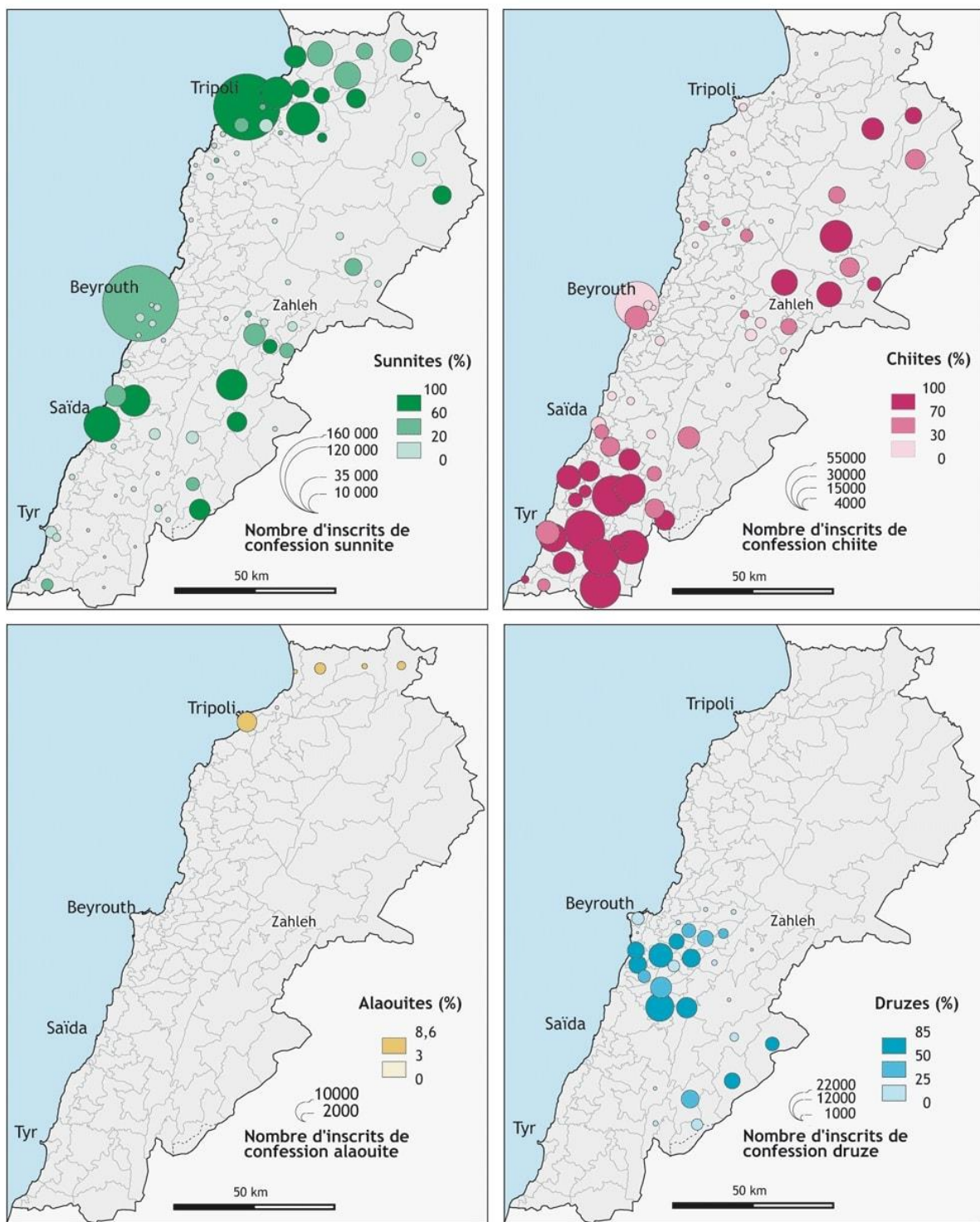
ANNEXE 1 : Carte des gouvernorats de Beyrouth, de Syrie et d'Alep, et de la Mutassarifiyya du Mont-Liban.



Source : Éric VERDEIL, Gahleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

ANNEXE 2 : Cartes des répartitions des populations chrétiennes et musulmanes au Liban





Source : Éric VERDEIL, Gahleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

ANNEXE 3 : Équilibre confessionnel du Grand Liban

Communauté	(1) 1932	%	(2) 1932	%	1943	%	1950	%
Maronites	227 800	28	261 043	30	322 555	29	369 048	29
Grec orthodoxes	77 312	9	90 275	70	108 093	9,5	126 084	10
Grec catholiques	46 709	5	52 602	6	63 004	5,5	76 120	6
Arméniens	31 992	4	34 296	4	68 632	6	79 064	6
Chrétiens (divers)	13 133	2	14 065	2	23 159	2	2 778	2
Chrétiens (total)	396 946	50	452 281	52	535 443	52,5	678 104	53
Sunnites	178 130	22	182 842	21	230 604	20	263 498	20
Chiïtes	155 035	19	158 425	18	204 101	18	232 314	18
Druzes	53 334	6	56 812	6,5	72 842	6	81 192	6
Musulmans (divers)	-	-	-	-	6 112	0,5	-	-
Juifs (divers)	9 981	1	10 469	1	(3) 5 567	0,5	(3) 12 471	1
Total	793 426	-	860 829	-	1 104 669	-	1) 267 579	-

1) Présents et absents temporaires

2) + émigrés ayant encore la nationalité libanaise

3) Juifs seuls

Source : Charles CHARTOUNI (dir.), *Histoires, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 2 : Sociologie, Sciences Politiques*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2001, p. 211.

ANNEXE 4 : Photo du Patriarche Antoine Arida, du Président de la République Béchara El Khoury, du Mufti Toufic Khaled et du Président du Conseil Riyad El Solh, en 1943 après la signature du Pacte national



Source : Joseph G. CHAMI, *Le Mandat Béchara el Khoury (1943-1952)*, Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2002, p. 26.

ANNEXE 5 : Chronologie simplifiée des différents décrets et lois régissant le statut interne des communautés

L'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936 : Confère une personnalité juridique aux dix-sept communautés religieuses reconnues par le mandat, et en permettant à ces dernières de légiférer en matière de statut personnel à travers leurs tribunaux.

L'arrêté numéro 53 du 30 mars 1939 : stipule que l'arrêté numéro 60 du 13 mars 1936 reste demeure sans application à l'égard des musulmans.

La loi du 2 avril 1951 : Les autorités religieuses ont désormais compétence à légiférer en matière de statut personnel, de gestion des biens religieux (*waqfs*, lieux de cultes, cimetières), d'éducation et d'enseignement, de succession (pour les laïcs comme pour les religieux), d'exécution testamentaire, ainsi que de procuration lors des procès et affaires concernant les affaires internes de la communauté.

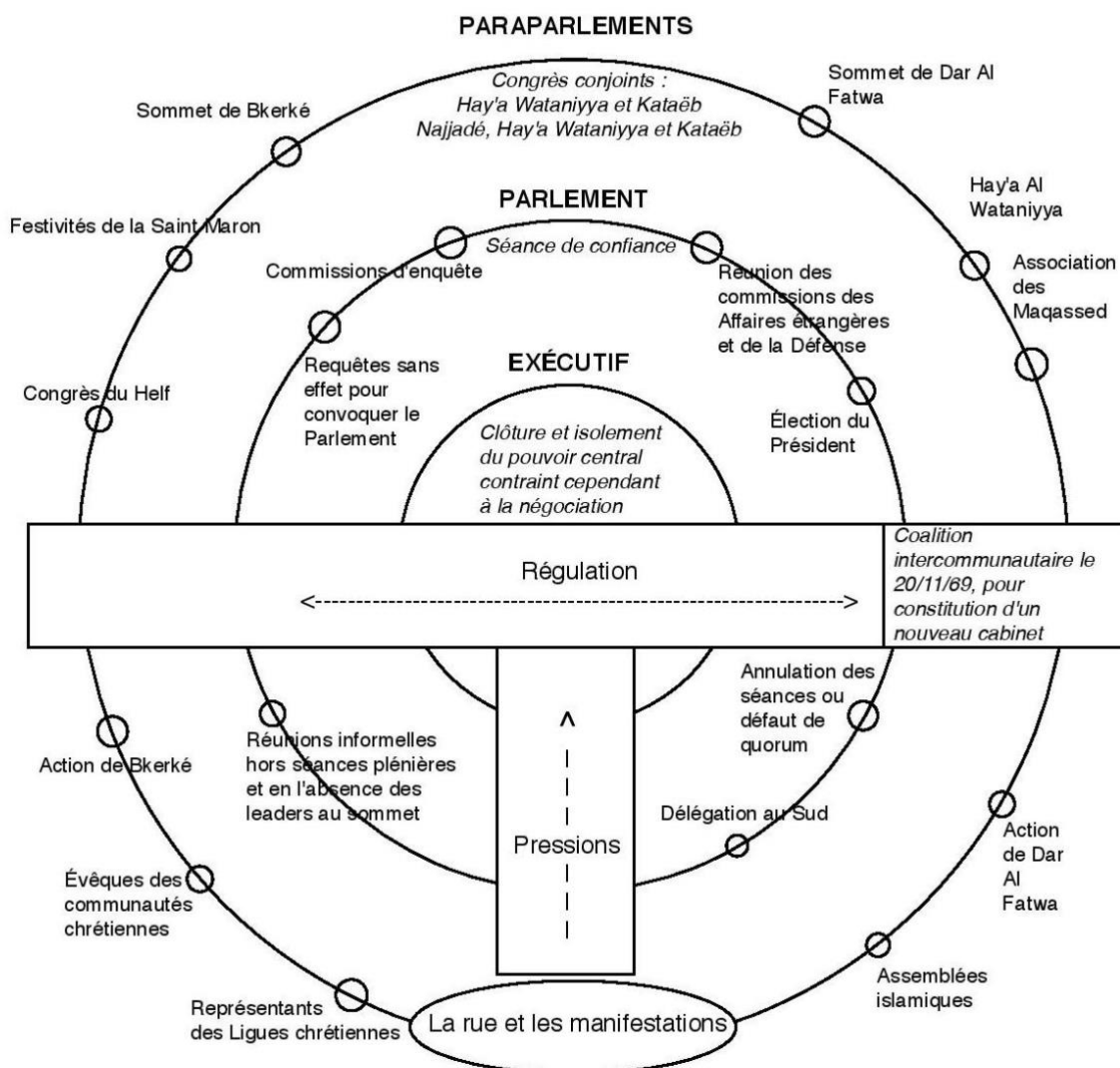
Le décret législatif numéro 18 du 13 janvier 1955 : Loi organique gouvernant la communauté sunnite, la rendant indépendante de l'État. Véritable code de quatre-vingt-six articles, ce décret garanti l'unicité de l'autorité religieuse dévolue au Mufti de la République Libanaise, qui devient ainsi le chef religieux de tous les musulmans et « *jouit de la même inviolabilité, des mêmes droits et des mêmes immunités qui appartiennent aux plus hauts chefs religieux, sans spécification ni exception* ». Cela assure non seulement l'égalité entre communautés maronite et sunnite, mais supprime du même coup le privilège patriarcal accordé à la première.

Les lois du 13 juillet 1962 : confère à la communauté druze la même autonomie juridique que ses homologues musulmans sunnites et chrétiens dans la gestion des affaires de la communauté.

La loi numéro 72/67 du 19 décembre 1967 : Organise le fonctionnement de la communauté chiite, en matière d'autorité communautaire (dévolue au Conseil supérieur islamique chiite, C.S.I.C.), de répartition des compétences entre l'Assemblée générale du C.S.I.C., la Commission exécutive et la Commission juridique (conseil chérié), et de souveraineté législative, concernant entre autres la liberté d'amender cette loi, leur garantissant le même privilège que la communauté sunnite

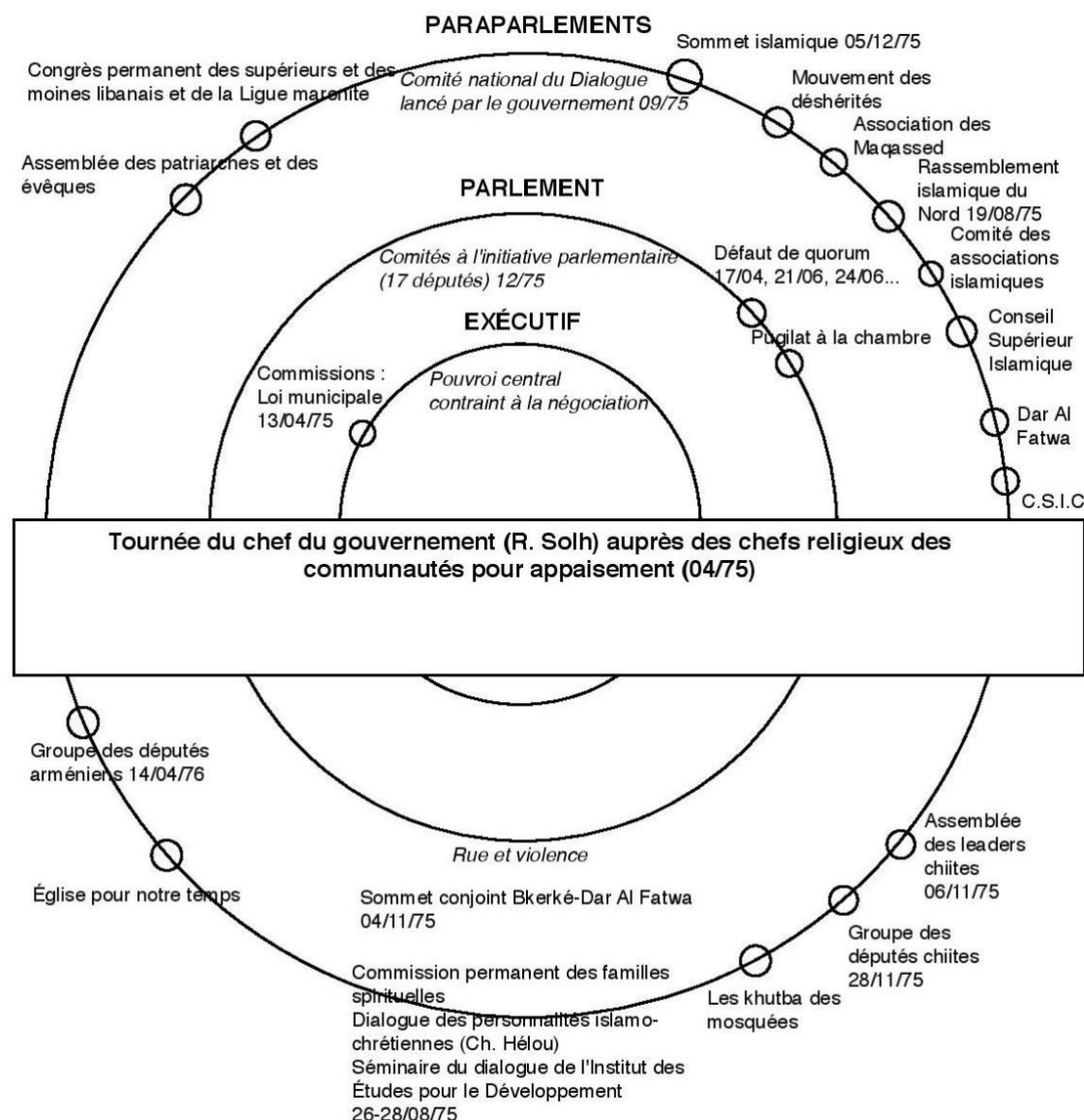
Sources : d'après Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, Paris, 1994, 406 p. ; et Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, UL, Beyrouth, 1986, 667 p..

ANNEXE 6 a) : « Parlement, paraparlements communautaires et processus de l'accomodement dans une société en crise : Le Liban en 1969. Fonctions et disfonctions du système »



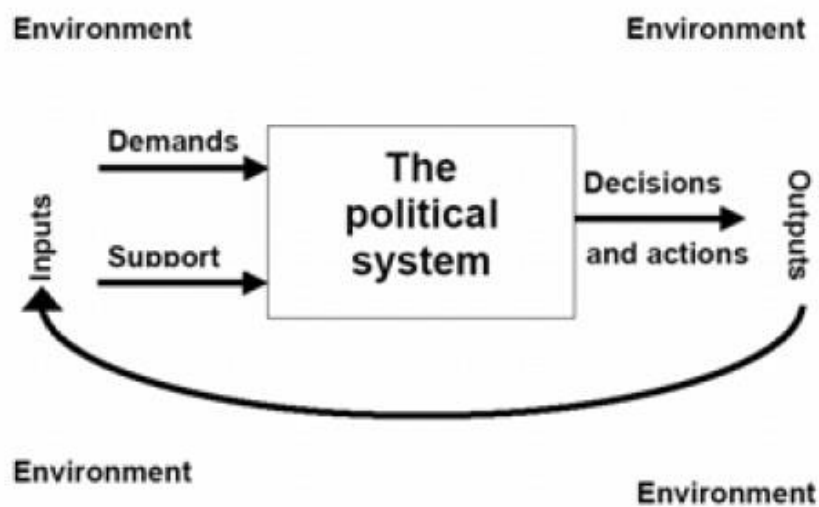
Source : Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, Paris, 1994, 406 p..

ANNEXE 6 b) : « Parlement, paraparlements communautaires et processus de l'accomodement dans une société en crise : Le Liban en 1975-1976. Fonctions et disfonctions du système »



Source : Antoine MESSARRA, *Théorie générale du système politique libanais : essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, Paris, 1994, 406 p..

ANNEXE 7 : Le système politique de David Easton, entre demandes et décisions



Source : <https://politicalscienceforias2016.wordpress.com/2016/05/14/discuss-david-eastons-model-of-system-analysis/>, consulté le 19/01/17, d'après David EASTON, *A systems analysis of political life*, Wiley & Sons, New York, 1965, 507 p..

ANNEXE 8 : Texte du Document d'Entente National, dits « Accords de Taëf », rédigé en octobre 1989, et ratifié à Taëf (Arabie Saoudite), par les députés libanais en novembre 1989

I/ PRINCIPES GÉNÉRAUX ET RÉFORMES

1- Principes généraux

A- Le Liban est une patrie souveraine, libre, indépendante, patrie définitive de tous ses fils, et une par son territoire, son peuple et ses institutions dans le cadre des frontières délimitées dans la constitution libanaise et reconnues internationalement.

B- Le Liban est Arabe d'identité et d'appartenance, membre fondateur et actif de la ligue des Etats arabes et engagé par toutes ses chartes. Membre fondateur et actif de l'Assemblée des Nations Unies et engagé par sa charte, membre du mouvement des non-alignés l'Etat libanais personifie ces principes, dans tous les domaines sans exception.

C- Le Liban est une république démocratique parlementaire fondée sur le respect des libertés publiques, en particulier la liberté d'opinion et de croyance, ainsi que sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et les devoirs entre tous les citoyens sans distinction ni privilège.

D- Le Peuple est la source de tous les pouvoirs et de la souveraineté qu'il pratique à travers les institutions constitutionnelles.

E- Le régime est fondé sur le principe de la séparation des pouvoirs, de leur équilibre et de leur collaboration.

F- Le régime économique est libéral et garantit l'initiative individuelle et la propriété privée.

G- Le développement équilibré des régions, culturellement, socialement et économiquement constitue un fondement essentiel de l'unité de l'Etat et de la stabilité du régime.

H- Il œuvre pour réaliser une justice sociale globale au moyen de la réforme financière, économique et sociale.

I- Le territoire libanais est un pour tous les Libanais. Chaque Libanais dispose du droit de résider sur toute partie de ce territoire et d'en jouir sous la protection de la loi. Il ne peut y avoir de répartition du peuple sous quelque critère que ce soit. Le territoire ne peut être soumis à la division, à la partition ou servir de patrie de substitution.

J- Tout pouvoir qui contredit la charte de vie commune est illégitime et illégal.

2- Les réformes politiques

A- La Chambre des députés

La Chambre des députés est le pouvoir législatif qui exerce le contrôle général sur la politique du gouvernement et ses activités.

1- Le président de la Chambre et son bureau sont élus pour la durée du mandat de la Chambre.

2- La Chambre des députés peut, une seule fois, deux ans après l'élection de son président et de son vice-président, et durant sa première réunion, retirer la confiance à son Président et à son vice-président à la majorité des deux-tiers de ses membres, sur la base d'une pétition signée par au moins dix députés. Dans ce cas, la Chambre doit immédiatement se réunir pour élire aux postes vacants.

3- Tout projet de loi, de caractère urgent, transmis par le Conseil des ministres à la Chambre des députés, ne peut être adopté qu'après avoir été mis à l'ordre du jour, lu, et passée la période prévue par la Constitution sans qu'il ne soit voté ou rejeté par la Chambre, puis après accord du Conseil des ministres.

4- La circonscription électorale est le mohafazat.

5- Jusqu'à l'adoption par la Chambre des députés d'une loi électorale excluant le confessionnalisme, les sièges parlementaires sont répartis selon les règles suivantes :

- a) à égalité entre chrétiens et musulmans.
- b) Proportionnellement entre les communautés des deux parties.
- c) Proportionnellement entre les régions.

6- Le nombre des membres de la Chambre des députés est augmenté à 108, à égalité entre les chrétiens et les musulmans. Quant aux sièges créés, sur la base de ce document, ils seront pourvus exceptionnellement, et d'une seule fois, par désignation de la part du gouvernement d'Entente Nationale qui reste à former.

7- Après la mise en place du premier parlement national non-confessionnel, un sénat sera créé où seront représentées les différentes familles religieuses et dont les pouvoirs seront limités aux questions primordiales.

B- Le Président de la République

Le Président de la République est le chef de l'Etat et le symbole de l'unité de la patrie. Il veille au respect de la Constitution, à l'indépendance du Liban, à son unité et à son intégrité territoriale conformément aux lois constitutionnelles. Il est le chef suprême des forces armées qui relèvent du pouvoir du Conseil des ministres. Il exerce les prérogatives suivantes :

- 1- Il préside le Conseil des ministres quand il le souhaite, sans participer au vote.
- 2- Il préside le Conseil Supérieur de Défense.

3- Il publie les décrets et demande leur publication. Il peut renvoyer au Conseil des ministres dans un délai de 15 jours tout décret de ce dernier après sa remise aux greffes de la présidence. Si le Conseil des ministres confirme le décret, ou si le délai s'est écoulé sans que le décret ne soit publié ou renvoyé, il devient de droit exécutoire et doit être publié.

4- Il publie les lois suivant les délais stipulés dans la Constitution et demande leur publication après leur adoption par la Chambre des députés. Il peut, après en avoir informé le Conseil des ministres, renvoyer les lois pour une nouvelle délibération dans les délais stipulés par la Constitution et conformément à ses dispositions. A l'expiration des délais, si les lois n'ont été ni publiées ni renvoyées, elles deviennent de droit exécutoires et doivent être publiées.

5- Il transfère les projets de lois qui lui sont transmis par le Conseil des ministres à la Chambre des députés.

6- Il nomme le président du Conseil désigné après consultation avec le président de la Chambre des députés, sur la base des consultations parlementaires dont les résultats sont impératifs et qu'il doit communiquer officiellement au président de la Chambre.

7- Il promulgue le décret de nomination du président du Conseil des ministres.

8- Il promulgue, en accord avec le président du Conseil des ministres, le décret de formation du Gouvernement.

9- Il promulgue les décrets d'acceptation de la démission du Gouvernement ou des ministres, ou leur révocation.

10- Il nomme les ambassadeurs et reçoit leur lettre de créance. Il décerne par décret les décorations de l'Etat.

11- Il procède à la négociation des traités internationaux et les ratifie en accord avec le président du Gouvernement. Ceux-ci ne deviennent exécutoires qu'après l'approbation du Conseil des ministres. Le Gouvernement en informe la Chambre des députés lorsque l'intérêt du pays et la sécurité de l'Etat le permettent. Quant aux traités qui touchent au budget de l'Etat ou les traités commerciaux et les traités qu'on ne peut invalider annuellement, ils ne peuvent être ratifiés qu'après l'accord de la Chambre des députés.

12- Il adresse, lorsque la nécessité l'exige, des messages à la Chambre des députés.

13- Il convoque par décret, et en accord avec le président du Gouvernement, la Chambre des députés, à tenir des sessions extraordinaires.

14- Il a le droit de soumettre au Gouvernement toute affaire urgente indépendamment de l'ordre du jour.

15- Il convoque le Conseil des ministres exceptionnellement chaque fois qu'il le juge nécessaire, en accord avec le chef du Gouvernement.

16- Il accorde l'amnistie individuelle par décret.

17- Il ne peut être poursuivi dans l'exercice de ses fonctions, sauf en cas de transgression de la Constitution ou de haute trahison.

C- Le Président du Conseil des Ministres

Le Président du Conseil des Ministres est le président du Gouvernement. Il le représente et s'exprime en son nom, et est responsable de l'exécution de la politique générale telle que le Gouvernement la définit. Il exerce les prérogatives suivantes :

1- Il préside le Conseil des Ministres.

2- Il procède à des consultations parlementaires pour la formation du Gouvernement, et signe avec le président de la République le décret de sa constitution. Le Gouvernement doit présenter sa déclaration ministérielle dans un délai de 30 jours à la Chambre des députés pour obtenir sa confiance. Le Gouvernement ne peut exercer ses prérogatives avant d'avoir obtenu la confiance ni après avoir démissionné, sauf dans le sens le plus restrictif d'expédition des affaires courantes.

3- Il expose la politique générale du Gouvernement devant la Chambre des députés.

4- Il signe tous les décrets, à l'exception du décret de la désignation du président du Conseil des Ministres et celui de l'acceptation de la démission du ministre ou celui qui considère ce dernier démissionnaire.

5- Il signe le décret de convocation pour l'ouverture d'une session extraordinaire et les décrets de publication des lois ou de leur renvoi pour une nouvelle délibération.

6- Il convoque en réunion le Conseil des Ministres, prépare l'ordre du jour et en informe au préalable le président de la République de son contenu et sur les sujets inopinés à débattre, et appose sa signature sur le procès verbal original des réunions.

7- Il supervise les travaux des administrations et des institutions publiques, coordonne le travail entre les ministres et donne les consignes générales pour garantir la bonne marche du travail.

8- Il tient des réunions de travail avec les chefs de département dans l'Etat en présence du ministre concerné.

9- Il occupe de droit la vice-présidence du Conseil Supérieur de Défense.

D- Le Conseil des Ministres

Il représente le pouvoir exécutif. Ses prérogatives sont les suivantes :

1- Il planifie la politique générale de l'Etat dans les différents domaines, élabore les projets de lois et les décrets, et les résolutions nécessaires à leur application.

2- Il veille à l'application des lois et des règlements, et supervise les travaux de tous les organismes de l'Etat, administrations, institutions civiles, militaires et de sécurité sans exception.

3- Il est l'instance à laquelle sont soumises les forces armées.

4- Il nomme les fonctionnaires de l'Etat, les révoque et accepte leur démission, conformément aux lois.

5- Il a le droit de dissoudre la Chambre des députés, à la demande du Président de la République, si le Parlement ne s'est pas réuni pour une session ordinaire ou extraordinaire durant un délai d'un mois malgré deux convocations successives, ou s'il renvoie l'ensemble du budget dans le but de paralyser l'action du Gouvernement. mais il ne peut recourir à la dissolution une deuxième fois pour les raisons qui ont motivé la première dissolution.

6- Lorsque le Président de la République assiste à une réunion du Conseil des Ministres celui-ci se tient sous sa présidence.

Le Conseil des Ministres se réunit régulièrement dans un siège qui lui est propre . Le quorum légal de la réunion est fixé aux deux-tiers de ses membres. Le Conseil adopte ses résolutions par consensus, sinon par le vote. Les décisions sont adoptées à la majorité des présents, sauf pour les questions capitales qui exigent la majorité des deux-tiers des membres du Conseil des Ministres. Sont considérées questions capitales :

L'imposition de l'Etat d'urgence et sa levée, la guerre et la paix, la mobilisation générale, la ratification des accords et des traités internationaux, le budget général de l'Etat, les plans de développement généraux et à long terme, la nomination des fonctionnaires de première catégorie ou leurs équivalents, la modification de la division administrative des régions, la dissolution du parlement, la loi électorale, le code de nationalité et du statut personnel, la révocation des ministres.

E- Le Ministre

Les prérogatives du ministre sont renforcées en accord avec la politique générale du Gouvernement et avec le principe de la responsabilité collective. Il ne peut être révoqué que sur décision du Conseil des Ministres, ou si le Parlement lui retire sa confiance individuellement.

F- La démission du Gouvernement, le Gouvernement démissionnaire et la révocation des ministres

1- Le Gouvernement est considéré démissionnaire dans les cas suivants :

- a) si son Président démissionne
- b) si plus d'un tiers de ses membres désignés dans le décret de constitution n'en font plus partie
- c) en cas de décès de son Président
- d) au début du mandat du président de la République
- e) au début du mandat de la Chambre des députés
- f) lorsque le Parlement lui retire sa confiance sur l'initiative du Parlement ou si le Gouvernement pose la question de confiance.

2- La révocation du ministre a lieu par décret signé par le président de la République et le président du Conseil, après accord du Conseil des ministres.

3- Lorsqu'un Gouvernement démissionne ou est considéré démissionnaire, la chambre des députés se constitue de jure en session extraordinaire jusqu'à la formation du nouveau gouvernement et son obtention du vote de confiance.

G - L'abolition du Confessionnalisme politique

L'abolition du confessionnalisme politique est un objectif national essentiel qui exige pour sa réalisation une action programmée par étapes. Le nouveau Parlement élu sur la base d'égalité de sièges entre chrétiens et musulmans devra adopter les décisions adéquates pour la réalisation de cet objectif, et constituer une instance nationale sous la présidence du chef de l'Etat composée, en plus des présidents du Parlement et du Conseil des ministres, de personnalités politiques, intellectuelles et sociales. La tâche de cette instance est d'étudier et de proposer les moyens susceptibles d'abolir le confessionnalisme, et de les soumettre au Parlement et Conseil des ministres, et de superviser l'exécution de la période transitoire. Durant la période transitoire,

1- La règle de la représentation confessionnelle est abolie et le critère de la qualification et de la spécialisation sera retenu dans les fonctions publiques, la justice, les institutions militaires et de sécurité, les institutions publiques et mixtes, les offices autonomes, conformément aux nécessités de l'Entente Nationale à l'exception des fonctions de première catégorie et leur équivalents, qui seront répartis par égalité entre chrétiens et musulmans, sans spécification d'aucune fonction à aucune communauté en particulier.

2- La mention de la confession ou du rite sur la carte d'identité est abolie.

3- Autres réformes

A- La décentralisation administrative

1- L'Etat libanais est un et unifié sous un pouvoir central fort.

2- L'élargissement des prérogatives des mohafez et des caïmacam et la représentation des différentes administrations étatiques au plus haut niveau possible dans les régions administratives en vue de satisfaire les citoyens et de répondre à leurs besoins localement.

3- La révision de la division administrative dans le sens de l'intégration nationale et de la garantie de la vie commune et de l'unité du territoire, du peuple et des institutions.

4- L'adoption de la décentralisation administrative élargie au niveau des petites unités administratives (le caza et les niveaux inférieurs) à travers l'élection d'une assemblée pour chaque caza présidée par le caïmacam, pour assurer la participation dans toutes les localités.

5- L'adoption d'un plan de développement unifié et global pour le pays, capable de faire évoluer les régions libanaises économiquement et socialement, et de renforcer les ressources des municipalités, des municipalités unifiées et des fédérations municipales, avec les moyens financiers nécessaires.

B- Les tribunaux

A) En vue de garantir la suprématie de la loi sur tous les citoyens, responsables compris, et en vue d'assurer la bonne marche des pouvoirs législatif et exécutif avec les éléments de la convivialité et des droits essentiels des Libanais, tels que stipulés dans la Constitution :

1- La Haute-Cour, telle que stipulée dans la Constitution, sera constituée. Sa tâche est de juger les présidents et les ministres. Une loi spécifique sera élaborée pour la procédure devant la Haute-Cour.

3- Un Conseil Constitutionnel sera créé pour interpréter la Constitution et contrôler la constitutionnalité des lois, et trancher les litiges et les invalidations relatifs aux élections présidentielles et parlementaires.

4- Les parties citées ci-après ont le droit de consulter le Conseil Constitutionnel en ce qui concerne l'interprétation de la constitution et le contrôle de la constitutionnalité des lois :

- a) le Président de la République
- b) le Président de la Chambre des députés
- c) le Président du Conseil des Ministres
- d) un nombre de députés à déterminer

B) En vue de garantir le principe de comptabilité entre la religion et l'Etat, les chefs des communautés libanaises ont le droit de consulter le Conseil Constitutionnel dans les domaines suivants :

- 1- le statut personnel
- 2- la liberté de croyance et la pratique des rites religieux
- 3- la liberté de l'enseignement religieux.

C) En vue de renforcer l'indépendance de la justice, un nombre déterminé de membres de la Cour suprême sera élu par le corps des magistrats.

C- La loi des élections parlementaires Les élections parlementaires auront lieu conformément à une nouvelle loi électorale sur la base du mohafazat. Elle exprimera les fondements qui garantissent la vie commune entre les Libanais ce qui permettra une plus juste représentativité politique de toutes les couches du peuple et de toutes ses générations et l'efficacité de cette représentativité,

après une révision du partage administratif dans l'esprit et le cadre de l'unité du territoire, du peuple et des institutions.

D- La création du Conseil économique et social pour le développement Un conseil économique et social sera créé en vue de garantir la participation des représentants des différents secteurs publics dans l'élaboration de la politique économique et sociale de l'Etat et ce par le moyen de la consultation et des propositions.

E- L'Education et l'enseignement

1- Assurer l'enseignement à tous et le rendre obligatoire tout au moins dans le primaire.

2- L'affirmation du principe de la liberté de l'enseignement conformément à la loi et aux règlements en vigueur.

3- La protection de l'enseignement privé et le renforcement du contrôle de l'Etat sur les écoles privées et sur le livre scolaire.

4- La réforme de l'enseignement public, professionnel et technique, son renforcement et son développement pour s'adapter et répondre aux besoins de construction et de progrès du pays. La réforme de l'Université libanaise, en lui assurant l'aide nécessaire, en particulier à ses facultés des sciences appliquées.

5- La révision et le développement des programmes dans le but de renforcer l'appartenance et l'intégration nationales, et l'ouverture spirituelle et culturelle, ainsi que l'unification du livre scolaire dans les matières d'histoire et d'éducation nationale.

F- L'information

La réorganisation de tous les moyens d'information conformément à la loi et dans le cadre de la liberté responsable, en vue de servir les objectifs de l'entente et la fin de l'état de guerre.

II/ SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT LIBANAIS SUR L'ENSEMBLE DE SON TERRITOIRE

Suite à l'accord des parties libanaises afin d'instaurer un Etat fort et efficace fondé sur l'entente nationale, le gouvernement d'union nationale élaborera un plan détaillé de sécurité qui durera un an et dont le but est d'étendre progressivement la souveraineté de l'Etat libanais sur tout le territoire national. Ce plan dans ses grandes lignes prévoira :

1- La proclamation de la dissolution de toutes les milices, libanaises ou non, et la remise de leurs armes à l'Etat libanais dans un délai de 6 mois délai qui entre en vigueur après la ratification du document d'Entente Nationale, l'élection du président de la République, la formation du gouvernement d'Entente Nationale, et l'adoption des réformes politiques par la voie constitutionnelle.

2- Le renforcement des Forces de Sécurité Intérieure (FSI) au moyen de :

a) Une conscription ouverte à tous les libanais sans exception, pour leur donner une formation centralisée avant de les répartir dans les unités des régions, tout en les soumettant à des sessions de formation constantes et régulières.

b) Le renforcement des organismes de sécurité susceptibles de contrôler l'entrée et la sortie des personnes aux frontières terrestres, maritimes et aériennes du pays.

3- Le renforcement des forces armées :

a) La tâche essentielle des forces armées est la défense de la patrie, et le cas échéant, la défense de l'ordre public lorsque le péril est hors de mesure avec les moyens des Forces de Sécurité Intérieure.

b) Les circonstances du recours aux forces armées pour soutenir les F.S.I. dans leur tâche de maintien de l'ordre relèvent du Conseil des Ministres.

c) Il sera procédé à l'unification et à l'équipement des Forces armées, et à leur entraînement pour les rendre capables d'assumer leur responsabilité nationale face à l'agression israélienne.

d) Lorsque les F.S.I. seront aptes à assumer leurs responsabilités de sécurité, les Forces armées regagneront leurs casernes.

e) Les Services de Renseignement des Forces armées seront réorganisées au profit des affaires militaires exclusivement.

4- La solution de la question des réfugiés libanais, de façon radicale par l'adoption de lois donnant droit à tout réfugié libanais à partir de 1975 de regagner le lieu d'où il fut extradé, et la mise en place des arrêtés qui garantissent ce droit et les moyens de la reconstruction des zones sinistrées.

Compte tenu du fait que le but de l'Etat libanais est d'assurer son autorité sur tout le territoire libanais au moyen de ses propres forces représentées principalement par les forces de Sécurité Intérieure,

Compte tenu du fait de la nature des relations fraternelles qui lient le Liban à la Syrie, les forces syriennes aideront qu'elles en soient remerciées les forces légales libanaises à étendre l'autorité de l'Etat libanais dans un délai maximum de deux ans après la ratification du document d'Entente Nationale, l'élection du président de la République, la formation du Gouvernement d'Entente Nationale, et l'adoption des réformes politiques par la voie constitutionnelle.

A la fin de cette période, les deux gouvernements, le gouvernement syrien et le gouvernement libanais d'Entente Nationale, décideront du redéploiement des troupes syriennes dans la région de la Békaa et à l'entrée de la Békaa-Ouest à Dahrel-Baydar jusqu'à la ligne reliant Hammana, Mdeireje et Ayn Dara, et si, la nécessité l'exige, dans d'autres points qui seront déterminés par un comité militaire commun libano-syrien. L'accord entre les deux gouvernements déterminera la dimension et la durée de la présence des troupes syriennes dans les régions évoquées plus haut, et la définition des rapports entre ces forces et les forces de l'Etat libanais, le comité supérieur tripartite arabe étant disposé à aider les deux Etats à aboutir à cet accord s'ils le souhaitent tous les deux.

III/ LIBÉRATION DU LIBAN DE L'OCCUPATION ISRAÉLIENNE

La restauration de l'autorité de l'Etat jusqu'aux frontières libanaises reconnues internationalement implique :

1- L'action pour l'application de la résolution N°425 et des différentes résolutions du Conseil de Sécurité stipulant de mettre un terme définitif à l'occupation israélienne.

2- Le maintien de l'accord d'armistice signée le 23 mars 1949.

3- L'adoption de toutes les mesures susceptibles de libérer toutes les terres libanaises de l'occupation israélienne, l'instauration de la souveraineté de l'Etat sur tout son territoire, le déploiement de l'armée libanaise dans la zone frontalière libanaise reconnue internationalement, et l'action pour le renforcement de la présence des forces des Nations-Unies dans le Sud-Liban pour garantir le retrait israélien et permettre le retour de la sécurité et de la stabilité dans la région frontalière.

IV/ LES RELATIONS LIBANO-SYRIENNES

Le Liban, Arabe d'appartenance et d'identité, est lié par des relations fraternelles sincères avec tous les Etats arabes, et entretient avec la Syrie des relations particulières qui tirent leur force du voisinage, de l'histoire et des intérêts fraternels communs. Sur cette base se fondent la coordination et la collaboration entre les deux Etats, et des accords entre eux dans les différents domaines les consacreront de manière à assurer l'intérêt des deux pays frères dans le cadre de la souveraineté et de l'indépendance de chacun. Sur cette base, et compte tenu du fait que l'affermissement de la sécurité favorise le cadre nécessaire au développement de ces liens particuliers, il faut éviter à tout prix que le Liban devienne une source de menace à la sécurité de la Syrie, ou la Syrie une source de menace à la sécurité du Liban. En vertu de quoi, le Liban ne permettra pas qu'il soit un passage ou un foyer pour toute formation, Etat ou organisation qui aurait pour but de remettre en question sa sécurité ou celle de la Syrie. De même que la Syrie, soucieuse de la sécurité du Liban, de son indépendance et de son unité ainsi que l'entente de ses fils, ne permettra aucune action susceptible de menacer la sécurité du Liban, son indépendance et sa souveraineté.

Source : <http://www.presidency.gov.lb/Arabic/LebaneseSystem/Documents/TaefAgreementFr.pdf>, consulté le 01/02/17.

ANNEXE 9 : Photo d'une affiche du Parti Amal, mettant en scène Nabih Berri et Moussa Sadr. Caza de Nabatiyé, novembre 2017



Légende : « *Un peuple uni, une nation résiliante, nous sommes derrière vous* » (notre traduction)
Crédits photo : R. Gourrada.

ANNEXE 10 : Texte de l'appel de Bkerké du 20 septembre 2000

« Appel des évêques maronites pour le Liban

La situation au Liban s'étant gravement détériorée, il est devenu impératif de dire la vérité sans détours ni réserves, telle qu'elle s'est ancrée dans les esprits. Les gens se la chuchotent de bouche à oreille sans jamais oser la proclamer de peur d'être détenus et de subir les conséquences de la détention. Pourtant, seule la vérité mène au salut. Il faut oser la dire avant qu'il ne soit trop tard. De là notre décision à en appeler aujourd'hui à tous ceux qui sont concernés, tant au Liban qu'à l'extérieur, dans l'espoir de les voir venir contribuer à l'opération de sauvetage.

Commençons d'abord par les dernières élections législatives qui se sont déroulées sur la base d'une loi électorale dont les auteurs furent les premiers à en dénoncer les failles. Cette loi a créé de grandes circonscriptions englobant une majorité d'électeurs de confession déterminée et une minorité d'électeurs d'une autre confession. Les voix de ceux-là ont noyé dans la plupart des circonscriptions les voix de ceux-ci. Ainsi il y a eu des élus qui ne représentent pas ceux qu'ils sont supposés représenter. En outre, certains candidats ont été élus dans les grandes circonscriptions, avec plus de deux cent mille voix alors que dans les plus petites circonscriptions, d'autres ont été crédités de vingt mille voix, comme s'il devait y avoir des députés plus importants que d'autres, si on devait prendre en considération le nombre de voix nécessaires pour réussir. Cela sans parler des sommes considérables dépensées pour acheter les consciences et de la surexcitation des sentiments confessionnaux, des interdictions d'antenne décrétées contre certains candidats, alors que d'autres avaient la vedette nuit et jour. Que dire aussi des pressions exercées lors de la formation des listes, obligeant certaines têtes de listes à y intégrer des candidats avec lesquels ils n'avaient aucun lien ou orientation politique ou nationale commune, alors que d'autres candidats ont été interdits de se présenter même hors liste ? Que dire des intimidations faites dans certaines régions aux *moukhtars* et aux présidents des conseils municipaux par les services secrets libanais, et surtout syriens qui, usant tour à tour de promesses et de menaces, leur demandent d'obliger les électeurs à voter pour telle ou telle liste ? Le jour de l'élection, les résultats étaient déjà connus d'avance. Cette vérité, on la tient de candidats dignes de foi, tant heureux que malheureux, après que leurs langues se sont déliées.

Le Liban n'a pas connu, même au plus fort des combats, une situation économique aussi catastrophique que celle qu'il traverse aujourd'hui. Des statistiques sérieuses ont montré que la moitié du peuple libanais vit désormais en dessous du seuil de pauvreté. Des usines ferment leurs portes et licencient en masse leurs employés, des écoles libres voient leurs effectifs scolaires diminuer, les parents ne pouvant payer les scolarités, elles se voient ainsi obligées de renvoyer

quelques enseignants. Des jeunes universitaires détenteurs de hauts diplômes émigrent à la recherche d'un emploi qu'ils ne peuvent trouver au Liban. Certains d'entre eux risquent de ne jamais rentrer.

Quant aux produits libanais, agricoles ou industriels, ils manquent de débouchés. L'État n'assure aucune protection face aux produits étrangers, et tout particulièrement syriens, qui s'avèrent plus compétitifs sur tous les plans et en toutes saisons, en raison de la différence entre les deux pays en matière de politique de soutien aux prix et à l'exportation.

En plus, la main-d'œuvre syrienne bénéficie de la protection et se suffit de peu. De ce fait, la main-d'œuvre libanaise se trouve condamnée au chômage. Pourtant, elle cherche un travail dans des conditions acceptables. Cela s'applique par exemple aux marchands ambulants et aux moyens de transports, aux poids lourds syriens qui travaillent en toute liberté au Liban, alors que les Libanais ne bénéficient pas du même avantage en Syrie.

Il est un principe connu en politique et en économie : pas d'économie saine sans une politique saine. Si l'économie libanaise s'est dégradée à ce niveau, c'est parce qu'on lui a appliqué une politique qui a conduit à cette situation douloureuse. Le Liban souffre depuis un quart de siècle d'une politique malsaine qui lui est imposée. Il a désespérément tenté de se libérer de ses contraintes, mais ces tentatives ne l'ont mené qu'à davantage d'impuissance, de faiblesse et de misère. Nous ne voulons pas ici revenir aux guerres qui se sont déroulées sur la terre libanaise, ni à l'analyse de leurs causes. Des historiens ont commencé à faire des recherches et à publier des livres à ce sujet. Notre devoir, c'est de faire preuve d'un minimum de franchise et de modestie pour reconnaître que nous avons tous commis des fautes envers notre pays par égoïsme, par ignorance et par myopie. Chacun de nous a eu son lot de défaites, d'humiliations, de pertes et de destructions. Il est temps aujourd'hui de se livrer à un examen de conscience sérieux, de tirer les leçons de ce qui s'est passé et de nous mettre à la recherche de solutions susceptibles de sauver la patrie du démembrement vers lequel elle se dirige, semble-t-il, à grands pas. Tous les Libanais doivent agir solidairement afin d'éviter ce sort malheureux. Mais la situation devient intolérable. Elle risque de mener le pays à sa perte. D'abord le manque de souveraineté du Liban sur son territoire, une hégémonie qui s'étend sur toutes les institutions, toutes les administrations, tous les départements et tous les services. D'où la paralysie et l'irresponsabilité de l'Administration, l'embarras de la justice, et un climat de peur, d'humiliation, et de duplicité dans lequel on vit et qui fait qu'on se proclame loyal alors qu'on rumine la haine. Quant à celui qui ose dire ce qu'il pense, il se retrouve immédiatement dans le collimateur des services de renseignements. Combien nombreux sont

d'ailleurs les Libanais qui croupissent depuis de longues années dans les prises israéliennes et syriennes. Leurs noms mêmes leur ont été ôtés et remplacés par les de numéros. Au point que si un proche cherche à se renseigner sur leur sort, il s'entend répondre que le porteur du nom avancé n'existe pas. Les Libanais ont eu à subir, pendant un quart de siècle, beaucoup d'humiliations et de mépris auxquels ils n'étaient pas habitués. Ils ont accepté de souffrir en silence, ils ont fait preuve de patience face aux destructions. Ils ont, malgré eux, fermé les yeux sur la spoliation de leur droit à s'autogérer, et sur l'allégation selon laquelle ils seraient des mineurs qui auraient toujours besoin d'une tutelle. Mais ils croient aujourd'hui que le temps de la franchise est venu, et qu'il faut dans un climat de sincérité, de fraternité réelle, de respect mutuel, poser certaines questions nécessaires, et cela dans le but même de préserver l'esprit de fraternité qui devrait caractériser les relations historiques entre le Liban et la Syrie. Israël a quitté le Liban-Sud et a laissé derrière lui des problèmes dont les Libanais continuent à souffrir. Certes, la sagesse dont ont fait preuve ceux qui ont libéré le Sud en lui offrant leur sang par véritable patriotisme a allégé quelque peu le poids de ces difficultés. Ceux-là ont pavé la voie au rétablissement de l'autorité de l'État sur tout son territoire conformément à la résolution 425 qui n'a finalement pas été appliquée concrètement en dépit de la libération du Sud. Le temps n'est-il pas venu pour cet État de rétablir effectivement son autorité afin que les gens puissent sentir réellement sa protection et soient encouragés à retourner chez eux et dans leurs familles ?

Ensuite, après le départ d'Israël, n'est-il pas temps aussi pour l'armée syrienne de reconsidérer son déploiement en prélude à son retrait définitif, en vertu des accords de Taëf ? Est-il nécessaire que cette armée continue à stationner à proximité du Palais Présidentiel, symbole de la dignité nationale, du Ministère de la Défense, et dans d'autres sites sensibles, de sorte que les Libanais en ressentent de l'embarras, pour ne pas dire de la frustration, face à l'atteinte portée à leur souveraineté et à leur dignité nationale ?

On a beaucoup dit que si l'armée syrienne se retirait du Liban, des troubles éclateraient de nouveau, ou encore que sa présence était une partie indissociable de la paix libanaise. On a dit aussi qu'elle se retirerait si le gouvernement libanais le lui demandait. Tous ces arguments sont notoirement fallacieux et ne résistent pas à la simple logique : les Libanais ne s'entre-tuent pas si personne ne cherche à allumer le feu, et en fait, jamais les Libanais ne se seraient entre-tués dans le passé, si quelqu'un n'avait pas semé la discorde entre eux.

Nous demeurons déterminés à voir consolidés les meilleurs relations fraternelles entre le Liban et la Syrie, et nous considérons qu'en ce début de mandat présidentiel que l'on souhaiterait prospère

pour la Syrie, le temps est venu de remettre en question la façon dont les rapports sont gérés entre les deux pays, de manière à ce qu'ils se renforcent mutuellement, et qu'ils se complètent réellement et de manière profitable à tous deux. Pour cela, nous demandons le redéploiement de l'armée syrienne au Liban en prélude à son retrait définitif en application de la résolution 520 et de l'accord de Taëf et nous proclamons notre souhait du maintien entre eux des relations historiques et géographiques, et entre leurs deux peuples des liens faits de parenté, d'amitié et d'intérêt commun.

Nous croyons que c'est l'unique voie à prendre pour empêcher le démembrement du Liban et sa disparition. Un Liban en bonne santé est un soutien pour la Syrie. Malade, il est un poids pour elle. Tant pour le Liban que pour la Syrie, nous souhaitons la dignité, la prospérité et la paix.

Que Dieu réalise nos espoirs, et nous montre à tous le droit chemin »

Source : <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2235/Sauver-le-Liban-2013-04-10-937541>, consulté le 20/04/14 (traduction du secrétariat général du Patriarcat maronite).

Nations Unies

S/RES/1559 (2004)



Conseil de sécurité

Distr. générale
2 septembre 2004
Français
Original: anglais

Résolution 1559 (2004)

**Adoptée par le Conseil de sécurité à sa 5028^e séance,
le 2 septembre 2004**

Le Conseil de sécurité,

Rappelant toutes ses résolutions antérieures sur le Liban, en particulier les résolutions 425 (1978) et 426 (1978) du 19 mars 1978, 520 (1982) du 17 septembre 1982 et 1553 (2004) du 29 juillet 2004, ainsi que les déclarations de son président sur la situation au Liban, en particulier celle du 18 juin 2000 (S/PRST/2000/21),

Réaffirmant qu'il appuie vigoureusement l'intégrité territoriale, la souveraineté et l'indépendance politique du Liban à l'intérieur de ses frontières internationalement reconnues,

Notant que le Liban est déterminé à assurer le retrait de son territoire de toutes les forces non libanaises,

Gravement préoccupé par la persistance de la présence au Liban de milices armées, qui empêche le Gouvernement libanais d'exercer pleinement sa souveraineté sur tout le territoire du pays,

Réaffirmant combien il importe que le contrôle exercé par le Gouvernement libanais s'étende à la totalité du territoire du pays,

Ayant à l'esprit l'approche d'élections présidentielles au Liban et *soulignant* qu'il importe qu'elles soient libres et régulières et se déroulent conformément à des règles constitutionnelles libanaises élaborées en dehors de toute interférence ou influence étrangère,

1. *Demande à nouveau* que soient strictement respectées la souveraineté, l'intégrité territoriale, l'unité et l'indépendance politique du Liban, placé sous l'autorité exclusive du Gouvernement libanais s'exerçant sur l'ensemble du territoire libanais;

2. *Demande instantamment* à toutes les forces étrangères qui y sont encore de se retirer du Liban;

3. *Demande* que toutes les milices libanaises et non libanaises soient dissoutes et désarmées;

4. *Soutient* l'extension du contrôle exercé par le Gouvernement libanais à l'ensemble du territoire du pays;

04-49893 (F) 020904 020904



5. *Se déclare favorable* à ce que les prochaines élections présidentielles au Liban se déroulent selon un processus électoral libre et régulier, conformément à des règles constitutionnelles libanaises élaborées en dehors de toute interférence ou influence étrangère;

6. *Demande instamment* à toutes les parties concernées de coopérer avec lui pleinement et sans attendre afin que la présente résolution et toutes les résolutions relatives au plein rétablissement de l'intégrité territoriale, de la souveraineté et de l'indépendance politique du Liban soient appliquées intégralement;

7. *Prie* le Secrétaire général de lui faire rapport dans les 30 jours sur la manière dont les parties auront mis en œuvre la présente résolution et décide de demeurer activement saisi de la question.

Source : [http://www.un.org/fr/documents/view_doc.asp?symbol=S/RES/1559\(2004\)](http://www.un.org/fr/documents/view_doc.asp?symbol=S/RES/1559(2004)), consulté le 20/02/17.

ANNEXE 12 : Affiche à l'effigie du Patriarche Nasrallah Sfeir brandie lors des manifestations des Forces Libanaises, place des martyrs à Beyrouth, en mars 2005



Crédit photo : R. Stephan, in Franck MERMIER, Sabrina MERVIN (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, Karthala-IFPO-IISMM, Paris-Beyrouth, 2012, 495 p..

ANNEXE 13 : Constitution Libanaise, mise à jour par les lois constitutionnelles de 1927, 1943, et 1947

TITRE 1 : DISPOSITIONS FONDAMENTALES

PREAMBULE DE LA CONSTITUTION

A) Le Liban est une Patrie souveraine, libre et indépendante. Patrie définitive pour tous ses fils, unitaire dans son territoire, son peuple et ses institutions, à l'intérieur de ses frontières fixées dans cette Constitution et reconnues internationalement.

B) Le Liban est arabe dans son identité et son appartenance. Il est membre fondateur et actif de la Ligue des Etats Arabes et engagé par ses pactes; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'Etat concrétise ces principes dans tous les champs et domaines sans exception.

C) Le Liban est une république démocratique, parlementaire, fondée sur le respect des libertés publiques et en premier lieu la liberté d'opinion et de conscience, sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ni préférence.

D) Le peuple est la source des pouvoirs et le détenteur de la souveraineté qu'il exerce à travers les institutions constitutionnelles.

E) Le régime est fondé sur le principe de la séparation des pouvoirs, leur équilibre et leur coopération.

F) Le régime économique est libéral et garantit l'initiative individuelle et la propriété privée.

G) Le développement équilibré des régions, culturellement, socialement et économiquement constitue une assise fondamentale de l'unité de l'Etat et de la stabilité du régime.

H) La suppression du confessionnalisme politique constitue un but national essentiel pour la réalisation duquel il est nécessaire d'oeuvrer suivant un plan par étapes.

I) Le territoire libanais est un territoire Un pour tous les libanais. Tout libanais a le droit de résider sur n'importe quelle partie de celui-ci et d'en jouir sous la protection de la souveraineté de la loi. Il n'est point de discrimination entre la population fondée sur une quelconque allégeance, ni de division, ou de partition ou d'implantation.

J) Aucune légitimité n'est reconnue à un quelconque pouvoir qui contredise le pacte de vie commune.

CHAPITRE 1 : DE L'ETAT ET DU TERRITOIRE

Article 1

Le Liban est un Etat indépendant, unitaire et souverain. Ses frontières sont celles qui le limitent actuellement:

Au Nord: de l'embouchure du Nahr-el-Kébir, une ligne suivant le cours de ce fleuve jusqu'à son point de jonction avec son affluent, le Ouadé Khaled à hauteur de Jisr-el-Kamar.

A l'Est: la ligne de faite séparant les vallées du Ouadé Khaled et de Nahr-el-Assi (Oronte) et passant par les villages de Meayssra, Harbana, Hait-Ebbech-Faissan à hauteur des villages de Brifa et de Matrabah, cette ligne suit la limite nord du caza de Baalbeck, en direction nord-est et en direction sud-est, puis les limites est des cazas de Baalbeck, Békaa, Hasbaya et Rachaya.

Au Sud: les limites sud actuelles des cazas de Tyr et de Marjayoun.

Et à l'Ouest: la Méditerranée.

Article 2

Aucune partie du territoire libanais ne peut être aliénée ou cédée.

Article 3

Les limites des circonscriptions administratives ne peuvent être modifiées que par une loi.

Article 4

Le Grand Liban est une République. Beyrouth est sa capitale.

Article 5

Le drapeau libanais est composé de trois bandes horizontales: deux rouges encadrant une blanche. La hauteur de la bande blanche est égale au double de chacune des bandes rouges. Au centre de la bande blanche figure un cèdre vert dont la largeur occupe le tiers de celle-ci et qui, par son sommet et par sa base, touche chacune des bandes rouges.

CHAPITRE II

DES LIBANAIS, DE LEURS DROITS ET DE LEURS DEVOIRS

Article 6

La nationalité libanaise, la manière dont elle s'acquiert, se conserve et se perd, seront déterminées par la loi.

Article 7

Tous les libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune.

Article 8

La liberté individuelle est garantie et protégée. Nul ne peut être arrêté ou détenu que suivant les dispositions de la loi. Aucune infraction et aucune peine ne peuvent être établies que par la loi.

Article 9

La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'Etat respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux.

Article 10

L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'Etat.

Article 11

L'arabe est la langue nationale officielle. Une loi déterminera les cas où il sera fait usage de la langue française.

Article 12

Tous les citoyens libanais sont également admissibles à tous les emplois publics sans autre motif de préférence que leur mérite et leur compétence et suivant les conditions fixées par la loi.

Un statut spécial régira les fonctionnaires de l'Etat suivant les administrations auxquelles ils appartiennent.

Article 13

La liberté d'exprimer sa pensée par la parole ou par la plume, la liberté de la presse, la liberté de réunion et la liberté d'association sont garanties dans les limites fixées par la loi.

Article 14

Le domicile est inviolable. Nul ne peut y pénétrer que dans les cas prévus par la loi et selon les formes prescrites par elle.

Article 15

La propriété est sous la protection de la loi. Nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique dans les cas établis par la loi et moyennant une juste et préalable indemnité.

TITRE II : DES POUVOIRS

CHAPITRE : DISPOSITIONS GENERALES

Article 16

Le pouvoir législatif s'exerce par une seule Assemblée: la Chambre des députés.

Article 17

Le pouvoir exécutif est confié au Conseil des ministres qui l'exerce conformément aux dispositions de la présente Constitution.

Article 18

L'initiative des lois appartient à la Chambre des députés et au Conseil des ministres.

Aucune loi ne peut être promulguée si elle n'a été votée par la Chambre des députés.

Article 19

Un Conseil Constitutionnel sera institué pour contrôler la constitutionnalité des lois et statuer sur les conflits et pourvois relatifs aux élections présidentielles et parlementaires. Le droit de saisir le Conseil pour le contrôle de la constitutionnalité des lois appartient au Président de la République, au Président de la Chambre des députés, au Président du Conseil des ministres ou à dix membres de la Chambre des députés, ainsi qu'aux chefs des communautés reconnues légalement en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice des cultes religieux et la liberté de l'enseignement religieux.

Les règles concernant l'organisation du Conseil, son fonctionnement, sa composition et sa saisine seront fixées par une loi.

Article 20

Le pouvoir judiciaire fonctionnant dans les cadres d'un statut établi par la loi et assurant aux juges et aux justiciables les garanties indispensables, est exercé par les tribunaux des différents ordres et degrés. La loi fixe les limites et les conditions de l'immovibilité des magistrats. Les juges sont indépendants dans l'exercice de leur magistrature. Les arrêts et jugements de tous les tribunaux sont rendus et exécutés au nom du Peuple Libanais.

Article 21

Est électeur tout citoyen libanais âgé de 21 ans révolus, qui remplit les conditions prévues par la loi électorale.

CHAPITRE II : DU POUVOIR LEGISLATIF

Article 22

Avec l'élection de la première Chambre des députés sur une base nationale et non confessionnelle, un Sénat sera créé où seront représentées toutes les familles spirituelles; ses attributions seront limitées aux questions nationales d'intérêt majeur.

Article

23 abrogé par la loi constitutionnelle du 17/10/1927

Article 24

La Chambre des députés est composée de membres élus dont le nombre et les modalités d'élection seront déterminés par les lois électorales en vigueur.

En attendant l'élaboration par la Chambre des députés d'une loi électorale sans contrainte confessionnelle, les sièges parlementaires seront répartis conformément aux règles suivantes:

a) A égalité entre chrétiens et musulmans.

b) Proportionnellement entre les communautés de chacune de ces deux catégories.

c) Proportionnellement entre les régions.

A titre exceptionnel, et pour une seule fois, les sièges parlementaires vacants à la date de la publication de la présente loi ainsi que les sièges qui seront créés par la loi électorale, en application du principe de l'égalité entre chrétiens et musulmans, conformément à la Charte d'entente nationale, seront pourvus par nomination en une seule fois par le Gouvernement d'Union Nationale à la majorité des deux tiers.

La loi électorale déterminera les modalités d'application de cet article.

Article 25

En cas de dissolution de la Chambre des députés, l'acte de dissolution doit contenir convocation des électeurs pour des élections nouvelles qui auront lieu conformément à l'article 24 et devront être terminées dans un délai ne dépassant pas trois mois.

CHAPITRE III : DISPOSITIONS GENERALES

Article 26

La Chambre et le pouvoir exécutif siègent à Beyrouth.

Article 27

Le membre de la Chambre représente toute la Nation. Aucun mandat impératif ne peut lui être donné par ses électeurs.

Article 28

Il n'y a aucune incompatibilité entre les mandats de sénateur ou de député et la charge de ministre. Toutefois, le nombre des ministres pris dans les deux Chambres ne peut dépasser trois.

Article 29

Les cas d'incapacité à la qualité de député sont déterminés par la loi.

Article 30

Les députés sont seuls compétents pour juger de la validité de leur mandat. Aucun mandat ne peut être invalidé qu'à la majorité des deux tiers du total des membres.

Cet article sera abrogé d'office aussitôt que sera institué le Conseil Constitutionnel et mise en application la loi le concernant.

Article 31

Toute réunion de la Chambre en dehors du temps légal de session est illicite et nulle de plein droit.

Article 32

La Chambre se réunit chaque année en deux sessions ordinaires. La première s'ouvre le premier mardi qui suit le 15 Mars et se termine à la fin du mois de Mai. La seconde s'ouvre le premier mardi qui suit le 15 Octobre. Elle est consacrée avant tous autres travaux à la discussion et au vote du budget. Elle dure jusqu'à la fin de l'année.

Article 33

L'ouverture et la clôture des sessions ordinaires ont lieu de plein droit aux dates fixées à l'article 32. Le Président de la République en accord avec le Chef du gouvernement peut convoquer la Chambre des députés à des sessions extraordinaires par décret qui déterminera la date d'ouverture et de clôture des sessions ainsi que leur ordre du jour. Le Président de la République est tenu de convoquer la Chambre des députés à des sessions extraordinaires si la majorité absolue de l'ensemble de ses membres le demande.

Article 34

La Chambre ne peut valablement se constituer que par la présence de la majorité des membres qui la composent légalement.

Les votes sont acquis à la majorité des voix. En cas de partage égal, la question mise en délibération est rejetée.

Article 35

Les discussions de la Chambre sont publiques. Toutefois, la Chambre se forme en comité secret sur la demande du Gouvernement ou de cinq de ses membres. Elle décide ensuite si la discussion doit être reprise en public sur le même sujet.

Article 36

Les votes sont émis à haute voix ou par assis et levé sauf quand il s'agit d'élection, auquel cas, le scrutin est secret. Sur l'ensemble des lois et sur la question de confiance on vote toujours par appel nominal et à haute voix.

Article 37

Le droit pour tout député de mettre en cause la responsabilité des Ministres est absolu durant les sessions ordinaires et extraordinaires.

Il ne pourra être délibéré et voté sur une proposition de cette nature que cinq jours au moins après sa déposition sur le Bureau de la Chambre des députés et sa communication au Ministre ou aux Ministres intéressés.

Article 38

Toute proposition de loi qui aura été rejetée par la Chambre ne pourra être représentée dans la même session.

Article 39

Aucun membre de la Chambre ne peut être poursuivi ou recherché à l'occasion des opinions ou votes émis par lui pendant la durée de son mandat.

Article 40

Aucun membre de la Chambre ne peut, pendant la durée de la session, être poursuivi ni arrêté pour infraction à la loi pénale qu'avec l'autorisation de la Chambre sauf le cas de flagrant délit.

Article 41

En cas de vacance d'un siège à la Chambre, il sera pourvu à la vacance dans un délai de deux mois. Le mandat du nouveau membre ne durera que jusqu'à l'expiration du mandat de celui qu'il remplace.

Il ne sera pas pourvu à la vacance si la Chambre est à moins de six mois de l'expiration de ses pouvoirs.

Article 42

Les élections générales pour le renouvellement de l'Assemblée ont lieu dans les soixante jours qui précèdent l'expiration de son mandat.

Article 43

La Chambre fait son règlement intérieur.

Article 44

A chaque renouvellement de la Chambre des députés, celle-ci se réunit sous la présidence du doyen d'âge de ses membres et les deux plus jeunes membres font fonction de secrétaires. Elle procède à l'élection du Président et du Vice-président séparément pour la durée du mandat de la Chambre, au scrutin secret et à la majorité absolue des suffrages exprimés. Au troisième tour de scrutin les résultats sont acquis à la majorité relative et en cas d'égalité des suffrages, le plus âgé est réputé élu.

A chaque renouvellement de la Chambre des députés, ainsi qu'à l'ouverture de la session d'Octobre de chaque année, la Chambre procède à l'élection de deux secrétaires, au scrutin secret et à la majorité mentionnée au premier paragraphe de cet article.

La Chambre peut une fois seulement, deux ans après l'élection de son Président et de son Vice-président et lors de la première séance qu'elle tiendra, retirer sa confiance au Président ou au Vice-président à la majorité des deux tiers de l'ensemble de ses membres sur pétition signée par dix députés au moins. La Chambre des députés doit dans ce cas tenir immédiatement une séance pour pourvoir au poste vacant.

Article 45

Les membres de la Chambre ne votent que s'ils sont présents à la séance; le vote par procuration n'est pas admis.

Article 46

La Chambre a seule le droit de maintenir l'ordre dans son sein par l'intermédiaire de son président.

Article 47

Toute pétition à la Chambre ne peut être faite et présentée que par écrit. Il est interdit d'apporter des pétitions en personne ou à la barre.

Article 48

L'indemnité des membres de la Chambre est déterminée par une loi.

CHAPITRE IV : LE POUVOIR EXECUTIF

PREMIEREMENT : LE PRÉSIDENT DE LA REPUBLIQUE

Article 49

Le Président de la République est le Chef de d'État et le symbole de l'unité de la Patrie. Il veille au respect de la Constitution et à la sauvegarde de l'indépendance du Liban, de son unité et de l'intégrité de son territoire conformément aux dispositions de la Constitution. Il préside le Conseil Supérieur de Défense. Il est le commandant en chef des forces armées lesquelles sont soumises à l'autorité du Conseil des ministres.

Le Président de la République est élu, au premier tour, au scrutin secret à la majorité des deux tiers des suffrages par la Chambre des députés. Aux tours de scrutins suivants, la majorité absolue suffit. La durée de la magistrature du Président est de six ans. Il ne pourra être réélu qu'après un intervalle de six années. Nul n'est éligible à la présidence de la République s'il ne remplit les conditions requises pour être éligible à la Chambre des députés et qui ne font pas obstacle à la capacité d'être candidat.

Les magistrats et les fonctionnaires de la première catégorie ou son équivalent dans toutes les administrations publiques, établissements publics et toute autre personne morale de droit public ne peuvent être élus au cours de l'exercice de leur fonction et durant les deux années qui suivent la date de leur démission et de la cessation effective de l'exercice de leur fonction ou de la date de leur mise à la retraite.

Article 50

Avant de prendre possession de ses fonctions, le Président de la République prête serment de fidélité, devant le Parlement, à la Nation Libanaise et à la Constitution, dans les termes suivants:

"Je jure par le Dieu Tout-Puissant, d'observer la Constitution et les lois du Peuple libanais, de maintenir l'indépendance du Liban et l'intégrité du territoire".

Article 51

Le Président de la République promulgue les lois dans les délais fixés par la Constitution après leur approbation par la Chambre des députés, et en demande la publication. Il ne peut les modifier ni dispenser de se conformer à leurs dispositions.

Article 52

Le Président de la République négocie les traités et les ratifie en accord avec le Chef du gouvernement. Ceux-ci ne seront considérés comme ratifiés qu'après accord du Conseil des ministres. Le Gouvernement en informe la Chambre des députés lorsque l'intérêt du pays et la sûreté de l'Etat le permettent. Les traités qui engagent les finances de l'Etat, les traités de commerce et tous les traités qui ne peuvent être dénoncés à l'expiration de chaque année ne peuvent être ratifiés qu'après l'accord de la Chambre des députés.

Article 53

- 1) Le Président de la République préside le Conseil des ministres lorsqu'il le désire sans prendre part au vote.
- 2) Le Président de la République nomme le Chef du gouvernement désigné, après consultation du Président de la Chambre des députés, sur la base de consultations parlementaires impératives dont il l'informe officiellement des résultats.
- 3) Il promulgue seul le décret de nomination du Président du Conseil des ministres.
- 4) Il promulgue, en accord avec le Président du Conseil des ministres, le décret de formation du Gouvernement, et ceux portant acceptation de la démission des ministres ou leur révocation.
- 5) Il promulgue seul les décrets portant acceptation de la démission du Gouvernement ou le considérant comme démissionnaire.
- 6) Il transmet à la Chambre des députés les projets de loi qui lui sont soumis par le Conseil des ministres.
- 7) Il accrédite les ambassadeurs et accepte leur accréditation.
- 8) Il préside les solennités officielles et décerne par décret les décorations de l'Etat.
- 9) Il accorde la grâce par décret. L'amnistie ne peut être accordée que par une loi.
- 10) Il adresse, en cas de nécessité, des messages à la Chambre des députés.
- 11) Il soumet n'importe quel sujet urgent au Conseil des ministres, hors de l'ordre du jour.
- 12) Il convoque, en accord avec le Chef du gouvernement, le Conseil des ministres à titre exceptionnel chaque fois que cela lui paraît nécessaire.

Article 54

Les actes du Président de la République doivent être contresignés par le Chef du gouvernement et par le ou les ministres intéressés à l'exception du décret portant nomination du Chef du gouvernement et celui acceptant la démission du Gouvernement ou considérant ce dernier comme démissionnaire.

Quant au décret portant promulgation d'une loi il est contresigné par le Chef du gouvernement.

Article 55

Il appartient au Président de la République, dans les cas énumérés aux articles 65 et 77 de la présente Constitution, de demander au Conseil des ministres la dissolution de la Chambre des députés avant l'expiration légale de son mandat. Si le Conseil des ministres décide suite à cela la dissolution de la Chambre, le Président de la République promulgue le décret de dissolution. Dans ce cas, les collèges électoraux se réunissent conformément à l'article 25 de la Constitution et la nouvelle Chambre est convoquée dans les quinze jours qui suivent la proclamation des résultats des élections.

Le bureau de la Chambre continue à expédier les affaires courantes jusqu'à l'élection de la nouvelle Chambre.

Au cas où les élections n'ont pas lieu dans le délai fixé à l'article 25 de la Constitution, le décret de dissolution est considéré comme nul et non avenue et la Chambre des députés continue à exercer ses pouvoirs conformément aux dispositions de la Constitution.

Article 56

Le Président de la République promulgue les lois dans le mois qui suit la transmission au Gouvernement de la loi définitivement adoptée et en demande la publication. Quant aux lois dont la promulgation aura été déclarée urgente par un vote de la Chambre, il doit les promulguer dans un délai de cinq jours et en demander la publication.

Il promulgue les décrets et en demande la publication. Il peut demander au Conseil des ministres le réexamen de toute décision que prend ce dernier, dans un délai de quinze jours suivant sa transmission à la Présidence de la République. Si le Conseil des ministres maintient la décision prise, ou si le délai est expiré sans que le décret ne soit promulgué ou renvoyé, la décision ou le décret seront considérés exécutoires de plein droit et doivent être publiés.

Article 57

Dans le délai fixé pour la promulgation, le Président de la République peut, après avoir informé le Conseil des ministres, demander une seule fois une nouvelle délibération sur la loi qui ne peut lui être refusée. Quand le Président use de ce droit, il n'est tenu de promulguer une loi que si cette loi a été votée à la Chambre en seconde délibération, par la majorité absolue des membres composant légalement cette Assemblée.

Au cas où le délai est expiré sans que la loi ne soit promulguée ou renvoyée, elle est considérée exécutoire de plein droit et doit être publiée.

Article 58

Le Président de la République peut, par décret pris sur l'avis conforme du Conseil des ministres, rendre exécutoire tout projet de loi qui aura été déclaré urgent par le Gouvernement dans le décret de transmission pris sur l'avis conforme du Conseil des ministres et sur lequel la Chambre n'aura pas statué dans les quarante jours qui suivent son inscription à l'ordre du jour d'une séance plénière et sa lecture au cours de cette séance.

Article 59

Le Président de la République peut ajourner la Chambre pour une durée n'excédant pas un mois. Il ne peut le faire deux fois dans la même session.

Article 60

Le Président de la République n'est responsable des actes de sa fonction que dans le cas de violation de la Constitution ou de haute trahison.

Sa responsabilité pour les délits de droit commun est soumise aux lois ordinaires.

Pour ces délits, comme pour la violation de la Constitution et pour la haute trahison, il ne peut être mis en accusation que par la Chambre des députés, décidant à la majorité des deux tiers des membres de l'Assemblée entière; il est jugé par la Haute-Cour prévue à l'article 80. Le ministère public près la Haute-Cour est exercé par un magistrat nommé par la plus haute juridiction, toutes chambres réunies.

Article 61

Le Président de la République mis en accusation est suspendu de ses fonctions et la Présidence est vacante jusqu'à ce que la Haute-Cour décide.

Article 62

En cas de vacance de la présidence de la République pour quelque raison que ce soit, les pouvoirs du Président de la République sont exercés à titre intérimaire par le Conseil des ministres.

Article 63

La dotation du Président de la République est déterminée par la loi. Elle ne peut, pendant la magistrature du Président, être diminuée ni augmentée.

DEUXIEMEMENT : LE PRESIDENT DU CONSEIL DES MINISTRES

Article 64

Le Président du Conseil des ministres est le Chef du gouvernement. Il le représente et s'exprime en son nom.

Il est considéré comme responsable de l'exécution de la politique générale tracée par le Conseil des ministres. Il exerce les prérogatives suivantes:

- 1) Il préside le Conseil des ministres, et est de droit Vice-président du Conseil Supérieur de Défense.
- 2) Il procède aux consultations parlementaires en vue de former le Gouvernement dont il contresigne avec le Président de la République le décret de formation du gouvernement. Dans le délai de trente jours suivant la parution de ce décret, le Gouvernement doit présenter à la Chambre des députés sa déclaration ministérielle en vue d'obtenir la confiance. Le Gouvernement ne peut exercer ses prérogatives avant l'obtention de la confiance ni après sa démission ni après avoir été considéré comme démissionnaire, que dans le sens étroit de l'expédition des affaires courantes.
- 3) Il expose la politique générale du Gouvernement devant la Chambre des députés.
- 4) Il contresigne avec le Président de la République tous les décrets à l'exception de celui le désignant Chef du gouvernement ainsi que le décret acceptant la démission du Gouvernement ou le considérant comme démissionnaire.
- 5) Il signe le décret de convocation à l'ouverture d'une session extraordinaire, les décrets promulguant les lois ou les renvoyant pour seconde lecture.
- 6) Il invite le Conseil des ministres à se réunir et établit son ordre du jour. Il informe préalablement le Président de la République des sujets y figurant ainsi que des sujets urgents qui seront discutés.
- 7) Il suit les activités des administrations et des établissements publics, assure la coordination entre les ministres et donne les directives générales en vue de garantir la bonne marche du travail.

8) Il tient des réunions de travail avec les parties concernées dans l'Etat en présence du ministre compétent.

TROISIEMEMENT : LE CONSEIL DES MINISTRES.

Article 65

Le pouvoir exécutif est confié au Conseil des ministres qui constitue le pouvoir auquel sont soumises les forces armées. Il exerce, notamment, les prérogatives suivantes:

1) Il établit la politique générale de l'Etat dans tous les domaines, élabore les projets de lois et les décrets réglementaires et prend les décisions nécessaires pour leur mise en application.

2) Il veille à l'exécution des lois et règlements, et supervise les activités de tous les organismes de l'Etat sans exception:

administrations et établissements civils, militaires et sécuritaires.

3) Il nomme les fonctionnaires de l'Etat et met fin à leurs services. Il accepte leur démission conformément à la loi.

4) Il dissout à la demande du Président de la République la Chambre des députés si celle-ci, sans raison de force majeure, s'abstient de se réunir durant toute une session ordinaire ou tout au long de deux sessions extraordinaires successives dont la durée de chacune n'est pas inférieure à un mois, ou en cas de rejet du budget dans son ensemble dans le but de paralyser l'action du Gouvernement. Ce droit ne peut être exercé une deuxième fois pour les mêmes raisons qui ont entraîné la dissolution de la Chambre la première fois.

5) Le Conseil des ministres se réunit périodiquement en un siège qui lui est propre. Le Président de la République en préside les réunions lorsqu'il y assiste. Le quorum légal pour ses réunions est des deux tiers de ses membres. Les décisions y sont prises par consensus, ou si cela s'avère impossible, par vote, et les décisions sont alors prises à la majorité des présents. Quant aux questions fondamentales elles requièrent l'approbation des deux tiers des membres du Gouvernement tel que le nombre en a été fixé dans le décret de formation. Les questions suivantes sont considérées comme fondamentales:

La révision de la Constitution, la proclamation de l'état d'urgence et sa levée, la guerre et la paix, la mobilisation générale, les accords et traités internationaux, le budget général de l'Etat, les programmes de développement globaux et à long terme, la nomination des fonctionnaires de la première catégorie ou équivalent, la révision des circonscriptions administratives, la dissolution de la Chambre des députés, la loi électorale, la loi sur la nationalité, les lois concernant le statut personnel et la révocation des ministres.

Article 66

Nul ne peut être ministre s'il n'est libanais, et s'il ne remplit les conditions requises pour être éligible à la Chambre des députés.

Les ministres ont la direction des services de l'Etat qui relèvent de leurs départements respectifs. Ils assurent, chacun en ce qui le concerne, l'application des lois et des règlements.

Les ministres sont solidairement responsables devant la Chambre des députés de la politique générale du Gouvernement et individuellement de leurs actes personnels.

Article 67

Les ministres ont le libre accès de la Chambre et doivent être entendus quand ils le demandent. Ils peuvent se faire assister par un ou plusieurs fonctionnaires de leur département.

Article 68

Lorsque, conformément à l'article 37, la Chambre déclare n'avoir plus confiance dans un ministre, ce ministre est tenu de se démettre.

Article 69

1) Le Gouvernement est considéré comme démissionnaire dans les cas suivants:

a) Si le Chef du gouvernement démissionne.

b) S'il perd plus que le tiers du nombre de ses membres tel qu'il a été fixé dans le décret de formation

c) En cas de décès du Chef du gouvernement.

d) Au début du mandat du Président de la République.

e) Au début du mandat de la Chambre des députés.

f) Lorsque la Chambre des députés lui retire sa confiance de sa propre initiative ou suite à une question de confiance.

2) La révocation d'un ministre intervient par décret pris par le Président de la République et le Chef du gouvernement après l'approbation des deux tiers des membres du Gouvernement.

3) Lorsque le Gouvernement démissionne ou est considéré comme démissionnaire, la Chambre des députés devient de plein droit en session extraordinaire jusqu'à la formation d'un nouveau gouvernement et l'obtention de la confiance.

Article 70

La Chambre des députés a le droit de mettre le Président du Conseil des ministres et les ministres en accusation pour haute trahison ou pour manquement grave aux devoirs de leur charge. La mise en accusation ne peut être décidée qu'à la majorité des deux tiers des membres de l'Assemblée entière. Une loi spéciale déterminera la responsabilité civile du Président du Conseil des ministres et des ministres..

Article 71

Le Président du Conseil des ministres et le ministre mis en accusation sont jugés par la Haute-Cour.

Article 72

Le Président du Conseil des ministres ou le ministre abandonne sa charge aussitôt qu'il est mis en accusation, et sa démission n'empêche pas que les poursuites soient initiées ou continuées.

TITRE III

A - ÉLECTION DU PRÉSIDENT DE LA REPUBLIQUE

Article 73

Un mois au moins et deux mois au plus avant l'expiration des pouvoirs du Président de la République, la Chambre se réunit sur la convocation de son Président pour l'élection du nouveau Président.

A défaut de convocation cette réunion aura lieu de plein droit le dixième jour avant le terme de la magistrature présidentielle.

Article 74

En cas de vacance de la présidence par décès, démission ou pour toute autre cause, l'Assemblée se réunit immédiatement et de plein droit pour élire un nouveau Président. Si au moment où se produit la vacance la

Chambre se trouve dissoute, les collèges électoraux sont convoqués sans retard, et aussitôt les élections faites, la Chambre se réunit de plein droit.

Article 75

La Chambre réunie pour élire le Président de la République constitue un collège électoral et non une assemblée délibérante. Elle doit procéder uniquement, sans délai ni débat, à l'élection du Chef de l'Etat.

B - REVISION DE LA CONSTITUTION

Article 76

La Constitution peut être révisée sur l'initiative du Président de la République.

Dans ce cas, le Gouvernement saisira l'Assemblée d'un projet de loi constitutionnelle,

Article 77

La Constitution peut également être révisée sur l'initiative de la Chambre des députés. Cette révision a lieu de la façon suivante:

La Chambre des députés peut, au cours d'une session ordinaire et sur la proposition de dix de ses membres au moins, émettre, à la majorité des deux tiers des membres qui la composent légalement, une proposition de révision de la constitution.

Les articles et les questions visés dans la proposition doivent être clairement précisés et énumérés.

Le Président de la Chambre transmet la proposition au Gouvernement en lui demandant d'établir un projet de loi constitutionnelle.

Si le Gouvernement approuve la proposition de la Chambre des députés à la majorité des deux tiers, il doit préparer le projet de révision et en saisir la Chambre dans un délai de quatre mois; si le Gouvernement n'est pas d'accord avec la Chambre, il lui renvoie la résolution afin qu'elle en délibère à nouveau. Si la Chambre maintient sa proposition à la majorité des trois quarts des membres la composant légalement, il est loisible au Président de la République, soit d'acquiescer au désir de la Chambre, soit de demander au Conseil des ministres de la dissoudre, et de procéder à de nouvelles élections dans un délai de trois mois.

Si la nouvelle Chambre insiste sur la nécessité de la révision, le Gouvernement est obligé d'acquiescer et de présenter le projet de révision dans un délai de quatre mois.

Article 78

La Chambre saisie d'un projet de loi constitutionnelle, ne doit, jusqu'au vote définitif, s'occuper que de la révision.

Elle ne peut délibérer et voter que sur les articles et questions limitativement énumérés et précisés au projet qui lui a été transmis.

Article 79

La Chambre des députés saisie d'un projet de loi constitutionnelle ne peut valablement délibérer et procéder au vote à son sujet que lorsqu'une majorité des deux tiers des membres qui la composent légalement se trouve réunie et le vote doit intervenir à la même majorité.

Le Président de la République est tenu de promulguer la loi constitutionnelle dans les mêmes conditions et formes de promulgation et de publication des lois ordinaires. Il peut dans le délai fixé pour la promulgation demander à la Chambre des députés, après en avoir informé le Conseil des ministres, une nouvelle délibération au sujet du projet et le vote doit intervenir également à la majorité des deux tiers.

TITRE IV : DISPOSITIONS DIVERSES

A- HAUTE - COUR

Article 80

La Haute-Cour, dont la mission est de juger les Présidents et les ministres, se compose de sept députés élus par la Chambre des députés et de huit des plus hauts magistrats libanais pris par ordre hiérarchique ou, à rang égal, par ordre d'ancienneté. Ils se réunissent sous la présidence du magistrat le plus élevé en grade. Les arrêts de condamnation de la Haute-Cour sont rendus à la majorité de dix voix. Une loi spéciale déterminera la procédure à suivre devant cette Cour.

B - FINANCES

Article 81

Les impôts sont établis pour l'utilité commune. On ne pourra lever des impôts dans la République Libanaise que conformément à une loi uniforme s'appliquant à tout le territoire sans exception.

Article 82

Aucun impôt ne peut être modifié ou supprimé qu'en vertu d'une loi.

Article 83

Chaque année, au début de la session d'Octobre, le Gouvernement soumet à la Chambre des députés, pour examen et approbation, le budget général des recettes et des dépenses de l'Etat pour l'année suivante. Le budget est voté article par article.

Article 84

La Chambre ne peut, au cours de la discussion du budget et des projets de loi portant ouverture de crédits supplémentaires ou extraordinaires, relever les crédits proposés dans le projet de budget ou dans les projets sus indiqués, ni par voie d'amendement, ni par voie de propositions indépendantes. Mais, cette discussion terminée, l'Assemblée peut voter des lois comportant des dépenses nouvelles.

Article 85

Aucun crédit extraordinaire ne peut être ouvert que par une loi spéciale.

Néanmoins, lorsque des circonstances imprévues rendent nécessaires des dépenses urgentes, le Président de la République peut, par décret pris sur avis conforme du Conseil des ministres, ouvrir des crédits extraordinaires ou supplémentaires, ou opérer tous virements de crédits. Ces crédits ne peuvent dépasser un montant maximum fixé dans le budget.

Les mesures ainsi édictées sont soumises à la ratification de la Chambre à la première session qui suit.

Article 86

Si la Chambre des députés n'a pas définitivement statué sur le projet de budget avant l'expiration de la session consacrée à l'examen du budget, le Président de la République en accord avec le Chef du gouvernement convoquera la Chambre à une session extraordinaire expirant fin Janvier pour poursuivre la discussion du budget. Si, à la fin de cette session extraordinaire, il n'est pas définitivement statué sur le budget, le Conseil des ministres pourra prendre une décision sur la base de laquelle le Président de la République promulguera un décret, rendant le projet de budget exécutoire et applicable, dans la forme où il a été présenté à la Chambre. Le Conseil des ministres ne pourra exercer ce droit que si le projet de budget a été présenté à la Chambre quinze jours au moins avant le commencement de la session.

Au cours de ladite session extraordinaire, les impôts, contributions, taxes, droits et autres recettes continueront d'être perçus comme précédemment. Les dépenses du mois de Janvier sont engagées sur la base du douzième provisoire de l'exercice précédent, majoré des crédits additionnels permanents et diminué des crédits permanents retirés.

Article 87

Le compte définitif de l'administration des finances pour l'exercice clos doit être soumis à la Chambre et approuvé avant la promulgation du budget du deuxième exercice après celui auquel le compte se réfère. (La Cour des Comptes sera créée par une loi spéciale.)

Article 88

Aucun emprunt public, aucun engagement pouvant grever le Trésor ne pourront être contractés qu'en vertu d'une loi.

Article 89

Aucune concession, ayant pour objet l'exploitation d'une richesse naturelle du pays ou un service d'utilité publique, ni aucun monopole ne peuvent être accordés qu'en vertu d'une loi et pour un temps limité.

TITRE V : DISPOSITIONS RELATIVES LA PUISSANCE MANDATAIRE ET A LA SOCIETE DES NATIONS

Article 90

abrogé par la loi constitutionnelle du 9/11/1943

Article 91

abrogé par la loi constitutionnelle du 9/11/1943

Article 92

abrogé par la loi constitutionnelle du 9/11/1943

Article 93 a

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 94

abrogé par la loi constitutionnelle du 9/11/1943

TITRE VI : DISPOSITIONS FINALES ET TRANSITOIRES

Article 95

La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire:

A) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.

B) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence.

Article 96

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 97

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 98

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 99

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 100

abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947

Article 101

A partir du 1er Septembre 1926, l'Etat du "Grand Liban" portera le nom de "République Libanaise" sans autre changement ni modification d'aucune sorte.

Article 102

Toutes les dispositions législatives contraires à la présente Constitution sont abrogées.

Source :

http://www.judicial-ethics.umontreal.ca/en/codes%20enonces%20deonto/documents/Liban_CONSTITUTION.pdf,
consulté le 27/01/17.

ANNEXE 14 a) : « Augmentation des effectifs scolaires pendant le mandat français : répartition secteur public et secteur privé »

Nombre d'élèves							
Année scolaire	Écoles publiques	%	Écoles locales	%	Écoles étrangères	%	Total
1925/1926	6 733	7,25	35 207	40,5	45 044	51,8	86 984
1929/1930	12 879	14,2	43 061	47,5	34 715	38,3	90 655
1933/1934	16 486	15,4	53 235	49,7	37 400	34,9	107 121
1938/1939	18 871	13,7	74 369	54,1	44 303	32,2	138 543
1942/1943	23 116	16,3	74 615	52,75	43 654	30,9	141 435

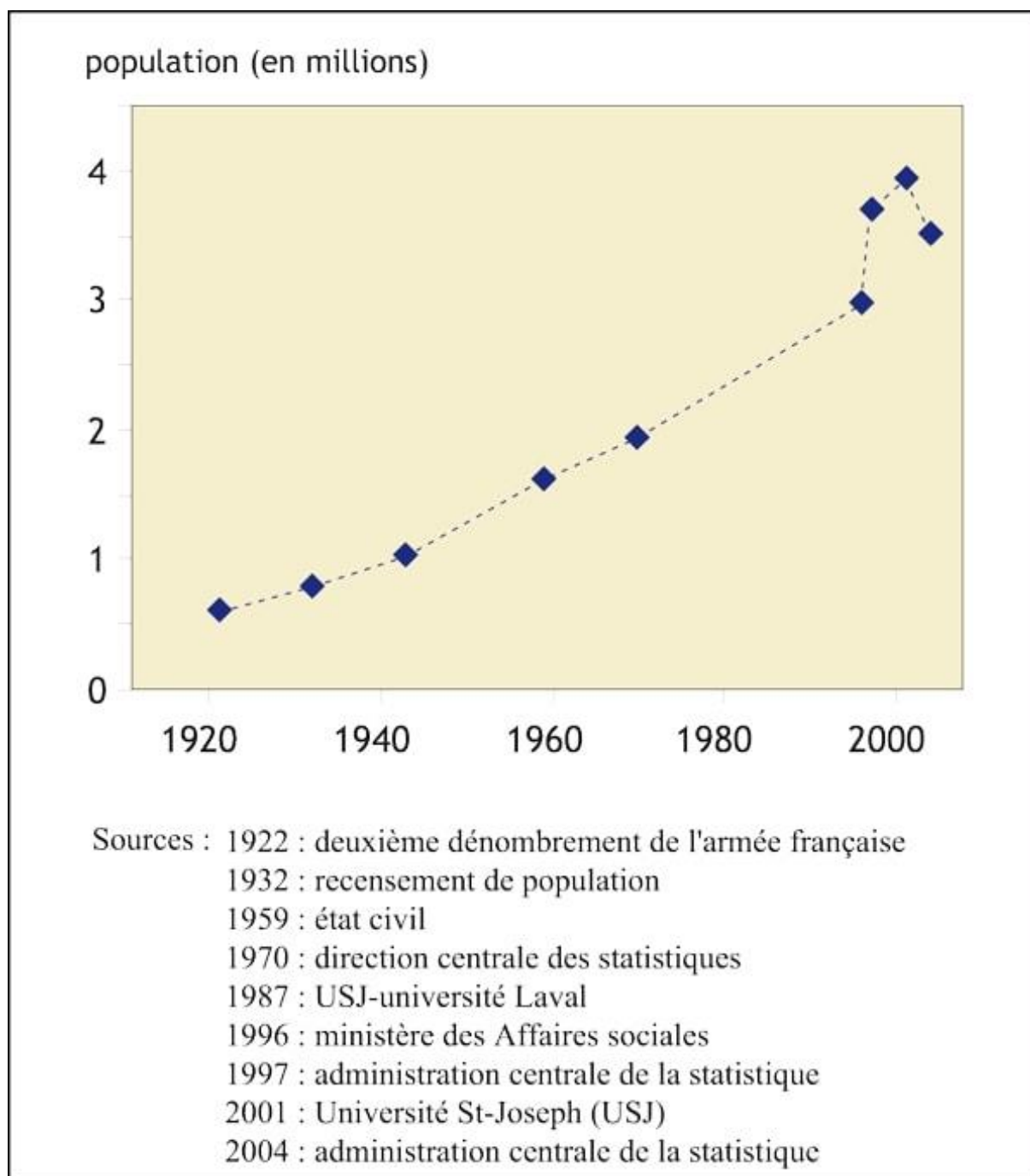
Source : HAUT COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, *Bulletin de l'enseignement*, vol. 2, Service de l'instruction publique, Beyrouth, 1923-1931 ; Sleiman EL-HAJJ, (et al), *The educational situation in Lebanon*, Ministère de l'éducation, Beyrouth, 1965, cités in Nemer FRAYHA, « Éducation et cohésion sociale au Liban », in *Perspective, revue trimestrielle d'éducation comparée*, Numéro 125, Volume XXXIII, Numéro 1, mars 2003, p. 6.

ANNEXE 14 b) : « Effectifs des écoles publiques et privées, 1944-2000 »

Année scolaire	Écoles publiques	Pourcentage (%)	Écoles privées	Pourcentage (%)	Total
1944	26 662	18,2	119 343	81,7	146 005
1954	108 257	43,7	139 302	56,3	247 559
1964	156 559	42,2	214 680	57,8	371 239
1974	317 156	39,6	484 352	60,4	801 508
1983	251 074	36,8	431 619	63,2	682 693
1994	235 820	30,6	534 779	69,4	770 599
2000	332 522	37,9	544 598	62,1	877 120

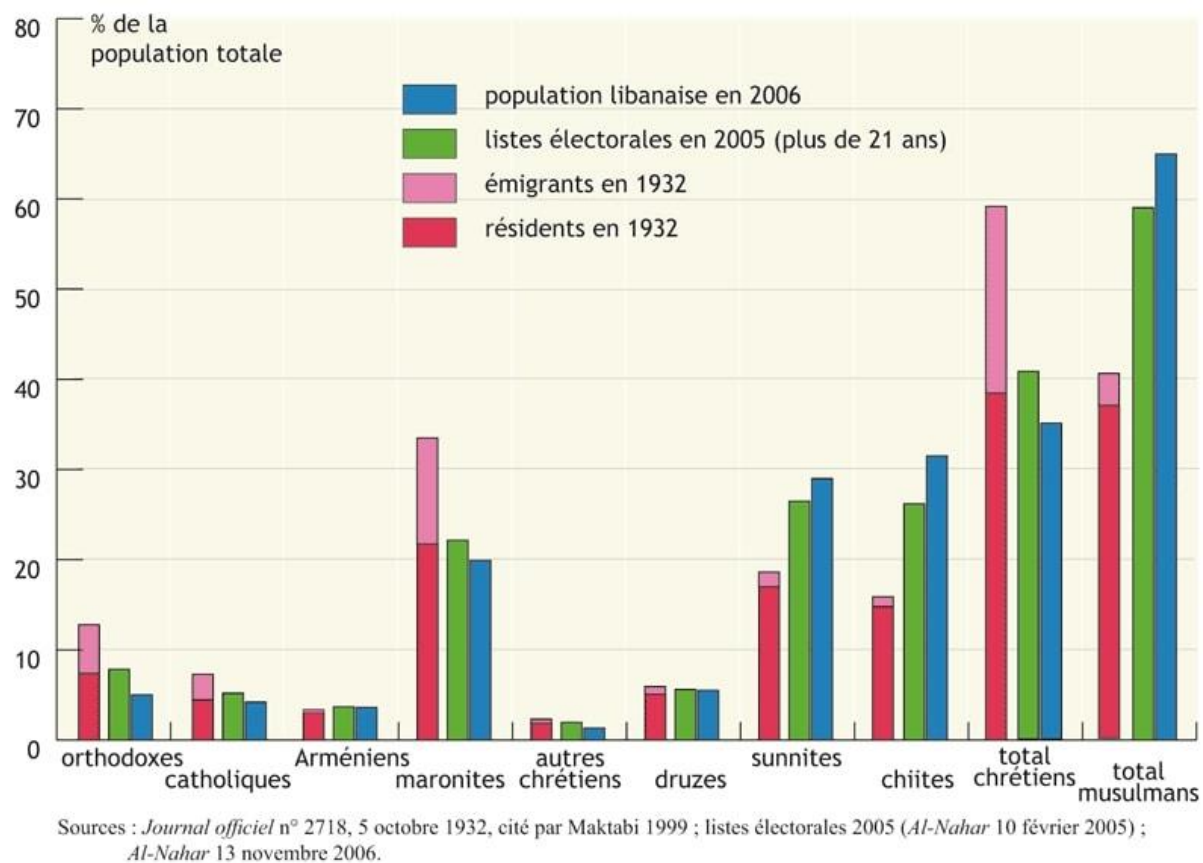
Source : Statistiques du ministère de l'éducation et du Centre de recherche et de développement pédagogiques (C.R.D.P.), cité in Nemer FRAYHA, « Éducation et cohésion sociale au Liban », in *Perspective, revue trimestrielle d'éducation comparée*, Numéro 125, Volume XXXIII, Numéro 1, mars 2003, p. 14.

ANNEXE 15 : Estimations de l'évolution de la population libanaise



Source : Éric VERDEIL, Gahleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

ANNEXE 16 : Evolution de la structure confessionnelle au Liban



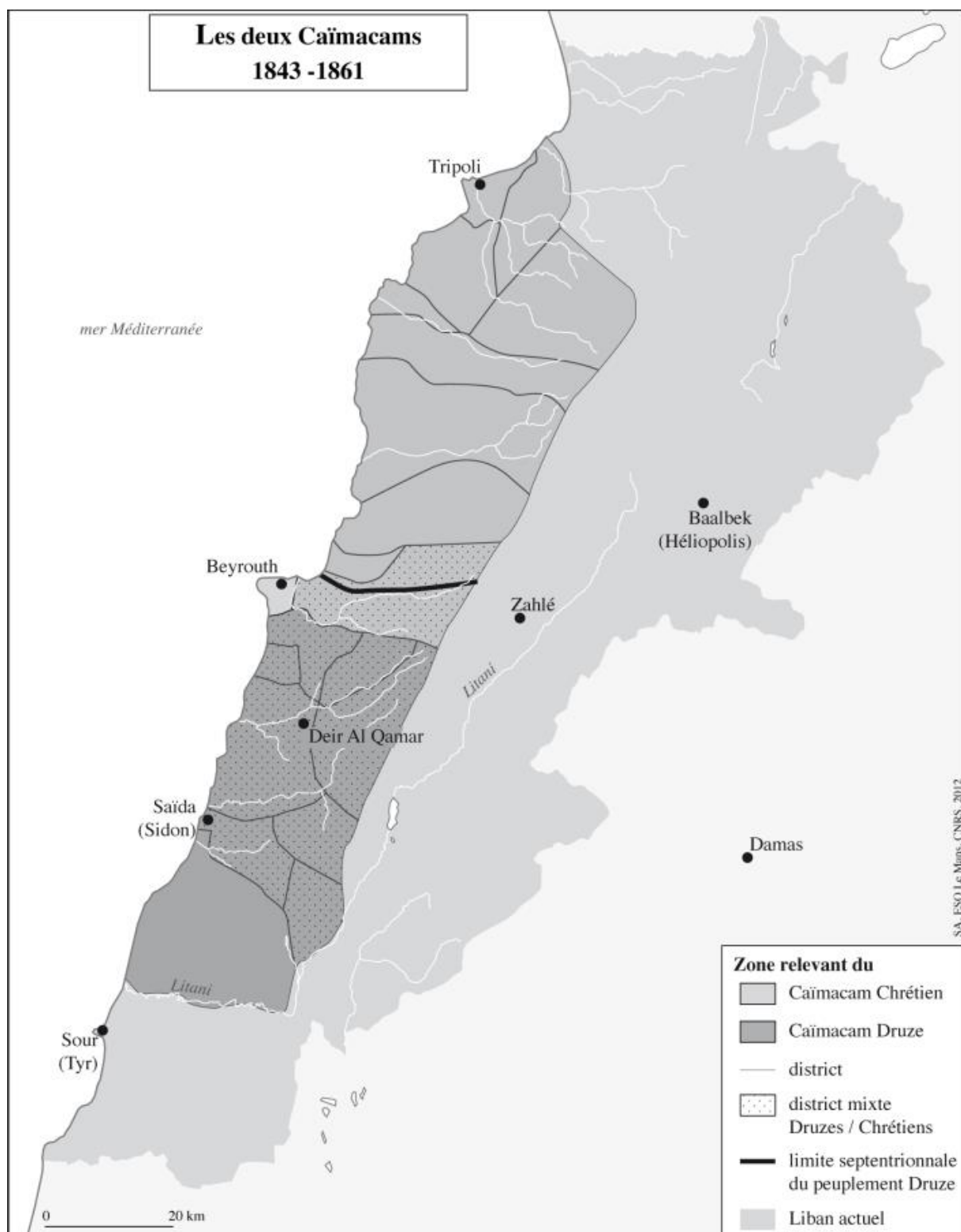
Source : Éric VERDEIL, Gahleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

ANNEXE 17 : Photo de l'Imam Moussa Sadr lors d'une conférence en l'Église des Capucins, à Beyrouth, le 18 février 1975



Source : Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, « L'inscription de l'autorité religieuse dans le champ social : les ulémas chiïtes libanais (1920-1967) », in *Histoire@Politique*, Presses Universitaires de Sciences Po, Numéro 18, 2012/3, pp. 115-128.

ANNEXE 18 : Carte du double caïmacamat



Source : http://hemed.univ-lemans.fr/cours2011/fr/co/grain3_3_2.html, consulté le 21/05/2017.

ANNEXE 19 : « L'Éthique du Dialogue », déclaration de l'Emir Harès Chehab, Secrétaire Général du Comité National Islamo-Chrétien pour le Dialogue, le 12 février 2004

« Le Dialogue est une relation humaine qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes ou entités qui, se rendant compte de leurs différences, voudraient aboutir à des points de rencontre. A cet effet ils ont décidé d'utiliser la communication qui découle de la pensée d'une façon cohérente par la parole ou l'écrit. A la base de ce désir, il existe une volonté de comprendre et d'être compris, sinon les divergences conduiraient à une autre volonté, celle de vouloir imposer son point de vue à l'autre par la force, menant ainsi à des conflits interminables, sans solution pour les problèmes soulevés.

Nous vivons actuellement dans un monde où le pluralisme est devenu une caractéristique essentielle de toute société, encouragé par le développement des moyens de communication et par les flux migratoires successifs de populations, dans un monde qui ne connaît plus de frontières. Pluralisme des langues, des cultures, des ethnies et des religions. Ce pluralisme a longtemps été à la base de tous les conflits et de toutes les guerres qui ont ravagé l'humanité. Actuellement chacun est conscient que ce pluralisme est partout autour de lui. Il fait partie de sa vie, de son environnement, et il n'a d'autre choix que de l'accepter. Seul le dialogue l'aidera à trouver une solution à ce phénomène devenu règle de vie, et aux différents problèmes qu'il ne manquera pas de soulever dans la vie de chaque jour. Il deviendra ainsi un moyen efficace pour gérer et circonscrire les conflits empêchant leur solution par la violence, ouvrant la porte à d'autres alternatives. Il tendra non seulement à reconnaître l'autre et son droit à la différence, mais visera surtout à organiser et gérer cette différence à travers une formule adéquate jetant ainsi les bases d'une solution durable pouvant résister à d'ultérieurs défis. Et pour que ce dialogue puisse aboutir, il doit respecter une certaine éthique basée sur des principes immuables qui lui donnent sa véritable valeur et sa signification.

Dialogue et Liberté

Il est évident que sans liberté il ne peut pas y avoir de dialogue. Il faut que la volonté soit libre de toute entrave. Liberté des peuples, des groupes, de l'individu, et tout dialogue qui prendrait place dans un climat de violence, de contrainte, ne peut être porteur de fruits. Liberté par rapport à l'extérieur sûrement, mais surtout libération de soi même des préjugés, des séquelles de tout passé et de ses épreuves desquelles la mémoire collective devra être épurée.

A la liberté viendra s'ajouter une autre condition, à savoir celle de la justice. Il s'agira toujours de concilier justice et liberté et aucune de ces notions ne doit l'emporter au détriment de l'autre.

Dialogue et Droit à la Différence

Le point de départ de tout dialogue sera l'acceptation du principe du droit à la différence, écartant ainsi la prétention du droit d'imposer un point de vue à l'autre. Cette idée là prend toute sa valeur dans le dialogue islamo-chrétien qui nous intéresse au Liban au plus haut, point vu que l'existence même de notre pays est basée sur la réussite de la coexistence harmonieuse entre les adeptes des deux grandes religions monothéistes. Elle est vitale pour nous au point que le préambule de la Constitution nie la légitimité de tout Pouvoir qui va à l'encontre du Pacte de la vie commune.

Nous sommes conscients de nos différences, nous devons non seulement les accepter dans un esprit de tolérance, mais surtout les respecter, reconnaître le droit à l'altérité, exclure le fanatisme afin que nos religions ne soient pas taxées d'avoir inspiré la violence, génératrice de guerres de religion malheureusement assez fréquentes dans l'histoire de l'humanité. Nous avons tous à vivre ensemble. Agissons donc pour que les points de rencontre ne deviennent des points de dispute, alors que la place de la religion dans nos sociétés est en mutation. Nous devons proposer une nouvelle façon de vivre en croyants dans ce monde de globalisation, permettant la synthèse entre tradition et modernité et respectant surtout les valeurs communes à nos religions, valeurs bafouées aujourd'hui à plus d'un niveau surtout parmi nos dirigeants, hélas !

Dialogue et Connaissance

Nos deux religions proclament la parole de Dieu, Paroles du Seigneur disons-nous à la lecture de l'Evangile, et Dieu Tout Puissant a dit la vérité dira de même le musulman, il s'agit donc de mettre cela en pratique. Croire et professer sa foi au 21ème siècle n'est pas chose aisée, c'est un défi dans la vie de tous les jours que nous devons relever à travers une meilleure connaissance les uns des autres, et un engagement pour diffuser cette connaissance à tous les niveaux. L'ignorance et l'obscurantisme ont été la plupart du temps à la base de tous nos conflits.

Les chrétiens du Liban portent actuellement une lourde responsabilité, celle de défendre l'islam contre toute amalgame qui viserait à le confondre avec le terrorisme ou à le montrer comme étant incapable de coexistence. Mais en même temps il leur appartient aussi d'œuvrer ensemble avec les musulmans pour trouver des réponses aux questions que se pose l'islam dans son approche de la modernité, l'identité, la laïcité et autres titres qui intéressent actuellement le monde entier.

C'est ainsi que le Liban pourra être un exemple de projet avant- gardiste de liberté et d'égalité pouvant servir non seulement au développement de son environnement, mais à la paix dans la région et dans le monde entier.

Dans un monde qui vit dans la hantise du terrorisme, le dialogue islamo-chrétien visera à extirper les racines de l'extrémisme et de l'intégrisme d'un côté et d'amener à une meilleure compréhension de ces deux religions à un moment qui voit un regain d'intérêt pour le fait religieux, favorisé par la chute du système communiste, et par la faillite d'autres idéologies à trouver des réponses aux grandes questions qui concernent l'homme. Les médias parlent de l'offensive des religions, offensive pouvant être salutaire si elle se fait avec amour. Le Christianisme et l'Islam, qui représentent à eux seuls la moitié de la population de notre planète, sont conscients de l'impact positif que leur collaboration peut amener pour un avenir meilleur de l'Humanité.

Franchise et Réconciliation

On a trop parlé dans le passé des points communs entre le christianisme et l'islam, en mettant l'accent sur le fait que ce qui nous unit est plus important que ce qui nous sépare. Il est évident que nous partageons un certain nombre de principes, une certaine morale universelle, mais on a trop occulté nos différences ; il est grand temps d'en parler, non pour les exacerber mais afin de mieux les surmonter, et là-dessus la franchise la plus totale est requise. Il s'agit de passer en revue les erreurs commises de part et d'autre, et à travers une auto-critique parvenir à la réconciliation avec soi-même en un premier temps et avec l'autre ensuite. C'est par ce processus que nous parviendrons à surmonter les séquelles d'un passé pénible encore présent à nos yeux.

Action Commune

Le futur sera édifié sur le Dialogue des cultures et des civilisations ou, à Dieu ne plaise, sur leur conflit. Les relations islamo-chrétiennes en sont l'une des bases essentielles. Nous faisons tous face aux mêmes défis, aux mêmes problèmes, ceux du développement, de la pauvreté, de la discrimination, de l'injustice, des droits de l'homme, du clivage entre pays riches et pays pauvres et d'un grand nombre d'autres maux dont souffre l'humanité entière. Par leur collaboration, chrétiens et

musulmans peuvent beaucoup faire afin de soulager ces maux. Déjà une collaboration existe entre certaines autorités qu'il faudrait propager surtout à travers les organisations non gouvernementales qui reflètent la réalité vécue au niveau du peuple. Dans notre région les mêmes causes nous unissent et nous partageons les mêmes aspirations et le même destin. Il est demandé aux musulmans de se pencher d'avantage sur les problèmes soulevés par les chrétiens d'Orient, problèmes surtout d'ordre existentiel, et il incombe de même aux chrétiens de défendre l'image des musulmans vis à vis de l'Occident et c'est ainsi que nous tous pouvons œuvrer au service de notre société.

Conclusion

Nos différences ne sont pas insurmontables. Nous avons une vie commune, vieille de quatorze siècles que nous devons sans cesse rajeunir, la développer de façon conforme aux exigences du développement que le monde connaît. Cela est certes possible si nous accordons à nos religions la place qu'elles méritent dans la vie de nos sociétés. La coexistence islamo-chrétienne est la raison de vivre du Liban, elle est sa grande valeur qui en fait un porteur de message à l'humanité entière. Nous agirons pour qu'il parvienne à destination en vue d'un monde meilleur bâti sur les principes d'amour et de justice »

Source : document fourni par l'auteur lui-même.

ANNEXE 20 : Photos des bâtiments patriarcaux (bâtiment principal et coupole extérieure) à Bkerké



Sources : <https://en.wikipedia.org/wiki/Bkerk%C3%A9>,
<https://mospat.ru/en/2014/07/24/news106023/>, consultés le 18/07/18.

ANNEXE 21 : Affiches du Mouvement Amal à la gloire de Moussa Sadr, Nabatiyé, novembre 2016.



Crédit photo : R. Gourrada.

ANNEXE 22 : Un exemple de communiqué patriarcal, celui du sommet religieux de Bkerké, le 24 septembre 2012

« Sur invitation de sa Béatitudo le Patriarche Maronite Béchara Boutros Raï, leurs Excellence les chefs des communautés libanaises chrétiennes et musulmanes et leurs représentants ont tenu un sommet religieux au siège patriarcal de Bkerké auquel ont pris part leurs Excellences le Mufti de la République libanaise Cheikh Mohamad Rachid Kabbani, le vice président du Conseil Supérieur Islamique Chiite l'Imam Cheikh Abdel-Amir Qabalan, le Cheikh Akl druze Naïm Assad Assi, leurs Béatitudes le Catholikos de Cilicie des Arméniens orthodoxes Aram I Kéchichian, le Patriarche de l'Eglise Syriacque catholique Ignace-Youssef III Younan, le Pasteur Docteur Salim Sahyouni président du Conseil Supérieur de la Communauté évangéliste au Liban et en Syrie, leurs Excellences les évêques Elias Audé, Métropolitain de Beyrouth pour les Grecs orthodoxes, Boulos Dahdah, vicaire apostolique des Latins, Michel Qassarji, vicaire patriarcal des Chaldéens, Georges Saliba, représentant du patriarche des Syriacques orthodoxes Zakka I Iwas, Mgr Patrick Moradian, représentant du patriarche des Arméniens catholiques Narcisse Bédors XIX, l'Archimandrite Royce de Jérusalem, représentant de l'Eglise copte orthodoxe, et l'Archimandrite Emmanuel Jean, représentant de l'Eglise assyrienne.

Les participants ont abordé trois points : les fruits de la visite au Liban de sa Sainteté le Pape Benoît XVI, la condamnation du film « L'innocence des musulmans », l'appel à faire face à la crise socio-économique au Liban. Après en avoir discuté, ils ont publié le communiqué suivant :

Premier point :

Ils ont exprimé leurs profonds remerciements, leur estime et leur grande satisfaction quant à la visite historique qu'a effectuée en temps opportun au Liban sa Sainteté le Pape Benoît XVI (14-16 Septembre 2012) et quant à ses résultats constructifs. Cette visite a élevé le Liban au rang du pays sûr et ouvert à toutes les cultures et les religions, et l'endroit le meilleur pour signer l'exhortation apostolique : « l'Eglise au Moyen Orient : Communion et Témoignage », pour l'annoncer et pour lancer l'appel à la paix dans les pays du Moyen Orient. Les participants ont approuvé le contenu de cette exhortation ainsi que les discours que sa Sainteté a prononcés durant sa visite, surtout lorsqu'il a insisté sur l'authenticité et la profondeur des relations historiques entre musulmans et chrétiens au Moyen-Orient, et sur le fait que le Liban est un modèle pour l'authenticité de ces relations et la coopération entre chrétiens et musulmans à tous les niveaux. Ils ont considéré que s'il avait insisté sur la mission du Liban en matière de vivre-en-commun, c'est qu'il a voulu renouveler la confiance dans la mission du Liban déjà proclamé par le Bienheureux Pape Jean-Paul II.

Le message de sa Sainteté le Pape aux libanais leur rappelle, avant tout, que le Liban est un espace d'interaction et de dialogue en vue d'une civilisation fondée sur la paix et sur la diversité dans l'unité, plutôt qu'un champ de conflits. En dépit de notre réalité libanaise interne et de l'inquiétude devant ce qui se passe dans la région, sa Sainteté le Pape considère toujours que le Liban est porteur d'un message historique et culturel à l'adresse du monde entier, notamment en matière de dialogue permanent entre les civilisations et les relations pour le bien de l'humanité entière.

Leurs Béatitudes et Excellences ont convenu d'œuvrer ensemble pour divulguer ce message fraternel, pour en approfondir le contenu au sein de la famille, de l'école et de la société parmi les citoyens libanais, et pour le transmettre à leurs frères les chefs religieux des autres pays arabes. Ils ont exhorté les citoyens, chrétiens et musulmans, à rester ancrés dans leur terre et à faire face à la vague d'émigration qui prive l'Orient de ses citoyens les meilleurs et de ses forces vives, affaiblit l'unité du tissu national libanais et risque d'ébranler son identité nationale. Ils ont appelé aux réformes nécessaires dans chaque pays, moyennant le dialogue et l'entente, loin de la violence et de la guerre, comme ils ont appelé aussi au respect des libertés religieuses, des droits de l'homme, et du principe de l'égalité dans la citoyenneté, ce fondement du vivre-en-commun auquel tout le monde tient. Ils ont bien apprécié la sagesse du Président de la république, le Général Michel Sleimane, et sa persévérance dans la poursuite du dialogue national, appelant toutes les personnes concernées par ce dialogue irremplaçable à sortir du cercle des accusations mutuelles et à faire face, ensemble, aux graves défis que connaît le Liban, Patrie et Message.

Deuxième point :

Leurs Béatitudes et Excellences ont condamné le film « L'innocence des musulmans » qui relate mensonge, calomnie et supercherie, ce qu'ils avaient déjà fait d'ailleurs à titre individuel. Ils ont proclamé que la profanation d'une religion est une profanation de toutes, et ils ont critiqué aussi les violentes réactions qui avaient fait des victimes dans les rangs des innocents nuisant aux chrétiens et aux lieux de culte dans certains pays. Ils ont appelé les Nations Unies, le Conseil de Sécurité, la Ligue des Pays Arabes et les différents organismes et organisations concernés, à prendre les mesures susceptibles d'empêcher l'exploitation injuste du droit à la liberté d'expression et le dénigrement des religions et de leurs symboles sacrés, leurs retombées négatives sur les relations islamo-chrétiennes, et le déclenchement d'un vaste conflit qui affecterait la paix à l'échelle nationale, locale et internationale. Ils ont décidé de former une commission de juristes spécialistes en droit international qui se chargeront d'établir le texte adéquat et d'étudier les mesures qui

protégeraient de l'offense et de la calomnie les religions célestes et leurs doctrines, sous peine de poursuite judiciaire. Ils ont confié à la Commission Nationale du dialogue islamo-chrétien la tâche d'établir cette recommandation, les modalités de son application, d'en faire le suivi et de la soumettre aux instances religieuses réunies.

Une telle demande confirme l'unité de la foi en Dieu, l'observation de ses commandements la sauvegarde des valeurs spirituelles et morales, ainsi que la place et le rôle de l'homme dans le dessein de Dieu.

Troisième point :

Les participants au sommet ont discuté de la crise économique et de ses répercussions sociales qui empirent jour après jour, notamment en ce qui concerne l'augmentation de la dette publique, l'élévation du taux de chômage, la cherté de vie, la baisse du revenu, l'aggravation de la pauvreté et l'augmentation des classes de démunis qui en fait parfois des extrémistes, le phénomène de l'agression, du vol et du kidnapping que les participants condamnent fermement. A ce propos, ils apprécient les efforts des forces de sécurité et les incitent à plus de rigueur dans l'application des lois et des règlements. Ils se sont ralliés aux appels des organismes économiques et industriels et à leurs avertissements contre les dangers imminents, réclamant de l'Etat les mesures nécessaires pour éviter le grand effondrement. Ils trouvent, dans le climat politique et sécuritaire, la condition première et fondamentale de la stabilité et de la croissance économique. Dans les circonstances critiques que connaissent le pays et la région, tout le monde se doit, notamment les hommes politiques, d'œuvrer pour dissiper les tensions politiques et sécuritaires, comme pour faire régner un climat de tranquillité et de confiance dans l'avenir du pays.

Les participants ont appelé à l'adoption d'une politique socio-économique reposant sur un système fiscal plus juste, assurant les services sociaux, médicaux et le développement aux classes et aux régions démunies, créant des opportunités de travail aux diplômés universitaires, encourageant les investissements dans des projets productifs dans les secteurs primaire, secondaire et tertiaire, élargissant les zones d'exportation des produits libanais, renforçant le développement global et limitant le chômage et l'émigration.

Les participants ont également appelé à un contrôle plus strict protégeant le consommateur libanais contre la cupidité et les variations du rapport qualité/prix, en vue de préserver les droits et la sécurité du citoyen, comme de faire régner transparence et éthique dans les relations entre producteur et consommateur.

Finalement, leurs Béatitudes et Excellences demandent à tous les libanais d'agir en conscience pour le renforcement de leur unité interne, garant fondamental de l'instauration d'un Etat de droit à même de répondre aux attentes. Ils implorent Dieu tout-puissant de les assister dans leurs responsabilités pour qu'ils puissent garder, dans notre société, le climat de fraternité et de solidarité. Ils demandent aux responsables politiques de s'entraider en vue de réaliser le bien commun et d'œuvrer en vue d'un plus grand respect du Liban, Pays-Messie de respect de diversité et de liberté responsable. »

Source : <http://www.bkerke.org.lb/>, consulté le 07/10/14

ANNEXE 23 : Un exemple de communiqué de Dar Al Fatwa, celui de la séance ordinaire du Conseil chérié, le 22 juillet 2017

« Le Conseil suprême chérié a tenu sa session périodique sous la présidence du Grand Mufti de la République libanaise Cheikh Abdullatif Derian à Dar al Fatwa autour des thématiques du waqf, relatives aux questions administratives et islamiques et des derniers développements sur la scène libanaise et arabe. Le Conseil a publié une déclaration lue par le Grand Mufti Cheikh Hassan.

Le Conseil a arrêté une position concernant les événements du Jurd d'Ersal. Le Conseil a ainsi lancé un appel à l'Etat lui demandant de protéger les habitants d'Ersal ainsi que les frères syriens de l'embrassement des affrontements qui se déroulent autour d'Ersal. Le Conseil demande aussi à l'armée libanaise, et aux forces de sécurité, de sécuriser et de garantir par tous les moyens, la préservation de ces derniers des affrontements qui se déroulent à la frontière, en renforçant les mesures préventives, de peur de subir des répercussions aux frontières d'Ersal et du Liban, et ainsi de tomber dans le piège des groupes armés qui se battent à la frontière. Le Conseil ne souhaite pas que le Liban et Ersal soient impliqués dans cette bataille imposée.

Le Conseil a souligné sa confiance dans l'armée libanaise et son rôle exclusif dans la défense d'Ersal et de la patrie, dans la préservation de sa sécurité et de sa stabilité, dans sa confrontation avec tous ceux qui attaquent son territoire et ses frontières.

Le Conseil a mis en garde contre une fracture brûlante et suspecte entre les Libanais et les frères syriens déplacés, soulignant la dignité des Syriens déplacés, et leurs liens fraternels avec les Libanais. Ils ne devraient pas être traités seulement en tant que réfugiés mais l'hospitalité libanaise doit leur permettre d'avoir de l'aide, afin qu'ils puissent regagner leur pays en toute sécurité.

Le Conseil a souligné sa grande préoccupation quant aux projets de l'ennemi israélien. La mosquée Al-Aqsa est la première de la Qibla et la troisième mosquée sainte. Ainsi, Israël lance un défi aux musulmans en installant des portiques électroniques aux différentes entrées de la mosquée Al Aqsa. Le conseil considère cet acte comme terrorisant, intimidant et humiliant. Une résistance contre l'agression terroriste israélienne doit s'organiser pour la protection d'Al Qods Al Sharif de la judaïsation sioniste. L'accès à la mosquée est un devoir légitime et religieux, un devoir arabe et islamique. Cette agression constitue un crime de cette organisation terroriste et cela est répréhensible par le droit international ainsi que par le Conseil de Sécurité et la société toute entière.

Face à ce danger qui s'intensifie de jour en jour, le Conseil appelle les Arabes et les musulmans à défendre l'accès à la mosquée Al Aqsa pour sauver la Palestine des griffes de l'occupant sioniste. Le Conseil lance un appel aux Nations Unies et à la Ligue des États arabes.

La coopération islamique, la Ligue islamique mondiale et le cheikh d'Al-Azhar doivent s'opposer aux plans israéliens visant à judaïser Jérusalem et Al Aqsa parce que la violation des sanctuaires islamiques est un vrai danger et une agression pour le peuple palestinien et pour sa cause »

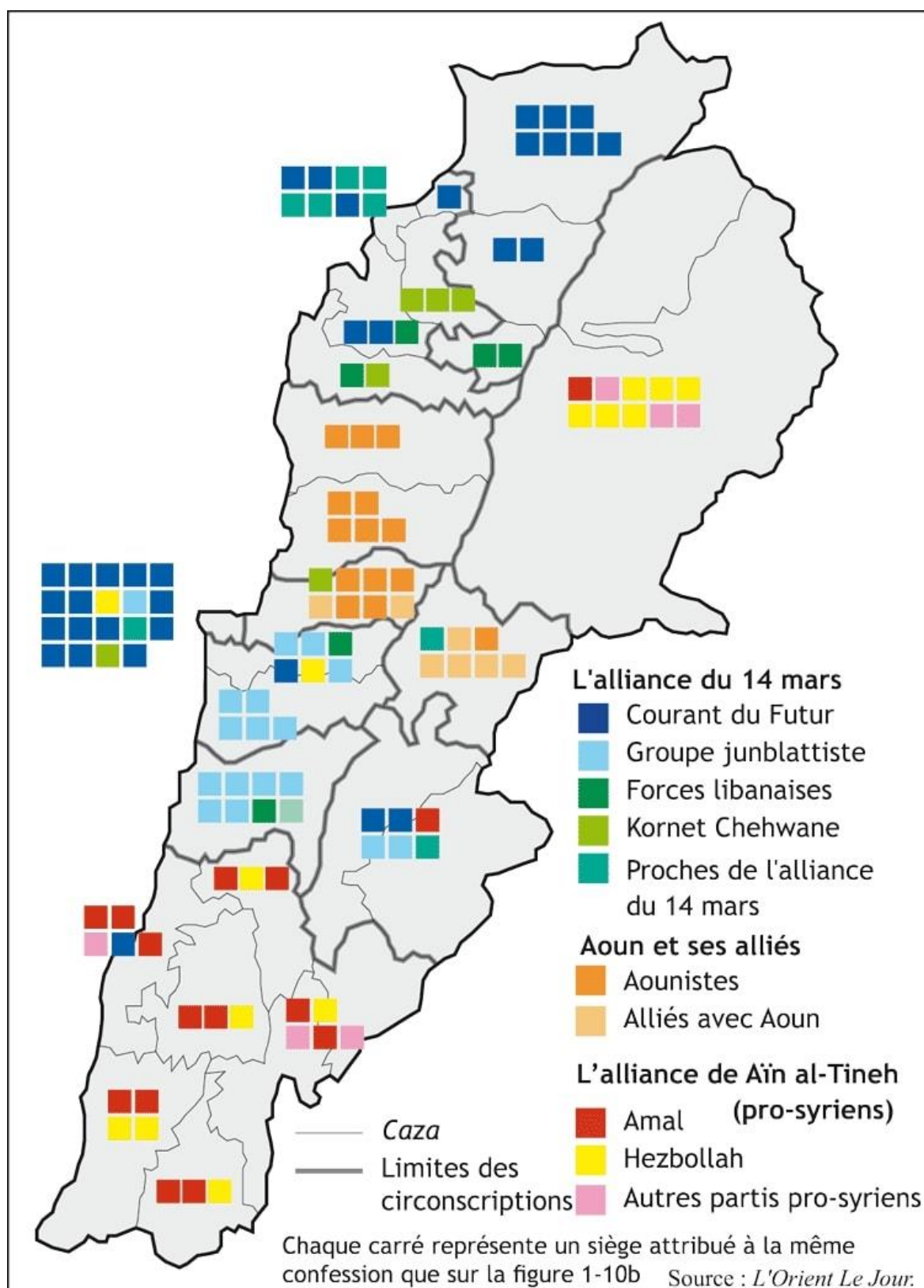
Source : <https://darelfatwa.gov.lb/new/s/61>, consulté le 14/11/17 (notre traduction).

ANNEXE 24 : Dix-sept représentants des dix-sept communautés confessionnelles juridiquement reconnues au Liban réunis en l'Église Notre-Dame de Jamhour, pour la Fête de l'Annonciation, le 4 avril 2016



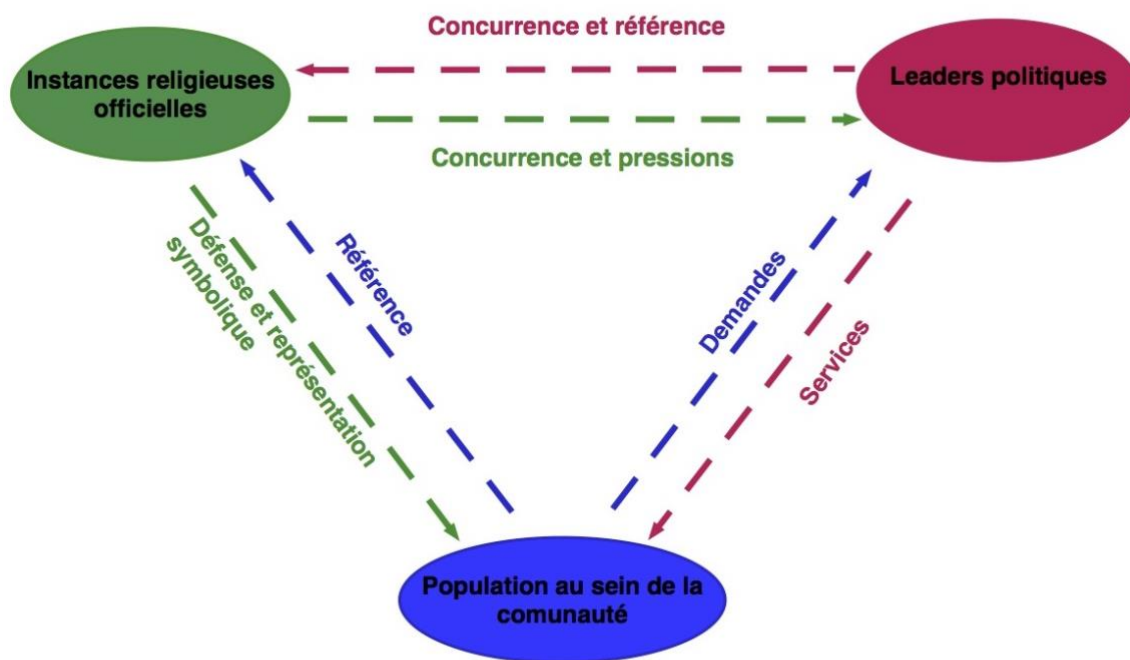
Crédit photo : R. Gourrada.

ANNEXE 25 : Un exemple de cartographie possible des sociétés partisans, les résultats des élections législatives de juin 2005



Source : Source : Éric VERDEIL, Gahleb FAOUR, Sébastien VELUT, *Atlas du Liban : Histoires et sociétés*, IFPO, Beyrouth, 2007, 207 p..

ANNEXE 26 : Schéma illustratif du « *paradigme des ‘âmmiyyât* » (Elizabeth Picard)



Source : d'après Elizabeth PICARD, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban : changement du statut et crise du leadership », *Monde Arabe*, n°153, 1996, pp. 3-21.

ANNEXE 27 : Document sur les « Constantes de l'Église maronite », publié le 6 décembre 2006.

« Les Libanais, et en particulier les maronites, vivent aujourd'hui une période critique de leur histoire, où les questions sur leur sort et celui de leur patrie se multiplient, et où les craintes sur l'avenir et un possible retour aux combats fratricides s'aggravent, en raison des conflits en cours et de l'exacerbation des tensions et susceptibilités qui les accompagnent. La patrie est dans une impasse qui menace son existence et qui pourrait avoir des répercussions régionales très graves.

Le peuple est tiraillé par des courants antagonistes et des axes régionaux hostiles, ce qui a provoqué des clivages très durs, alors que la majorité silencieuse se tient confuse et perdue, incapable de résister à ces courants ou de choisir.

L'État, pour sa part, est menacé de morcellement à coloration confessionnelle, il est pris dans des rapports de force et des conflits d'intérêts sectaires. Le rôle qu'y jouent les chrétiens est marginal. Il ne parvient plus à jouer son rôle dans l'unification de la société libanaise, à assurer sa sécurité et la dignité de l'homme et à assurer à ce dernier ses droits essentiels.

Face à cette situation dramatique, l'Église maronite ne peut ignorer le rôle essentiel qu'elle a joué, tout au long de l'histoire, dans l'édification de cette patrie, qu'elle a défendue dans tous ses besoins et face à toutes les occupations ; ni son rôle dans l'instauration de la démocratie, la consolidation du système parlementaire ; ni démissionner et reculer face aux dangers qui le menacent, qui menacent aussi l'avenir du peuple libanais et la continuité de l'État.

C'est pourquoi, et partant du document de l'Exhortation apostolique « Une espérance nouvelle pour le Liban » et du synode patriarcal maronite, il nous importe, d'abord, de rappeler certains principes essentiels qui constituent des constantes nationales qu'il faut respecter. C'est à partir de ces constantes qu'il faut aborder les questions urgentes susceptibles de contribuer à sortir le Liban de son impasse, et jeter les bases d'une solution à long terme des questions essentielles touchant à l'avenir de la patrie et à sa permanence.

Les constantes maronites :

La liberté : Les maronites se sont attachés à travers toute leur histoire à la liberté religieuse. Ils en ont fait l'expérience au milieu de multiples conflits religieux. Cette liberté, ils l'ont vécue aussi dans ses prolongements divers, dans le domaine de la pensée, de la vie sociale et de la politique.

C'est pour préserver leur liberté, qui leur est apparue comme le trésor des trésors, que les maronites se sont retranchés dans les montagnes du Liban.

La convivialité : l'attachement des maronites à la liberté n'a pas empêché l'ouverture aux autres, avec lesquels ils ont partagé heurs et malheurs, et aux côtés desquels, abstraction faite de leur religion et de leurs communautés, ils ont combattu pour fonder une patrie dans un climat d'égalité, de respect de la dignité de tous. Ils ont toujours vécu au sein de cette convivialité avec leurs compatriotes d'abord, puis dans tous les pays où ils ont essaimé. Cette convivialité repose sur la reconnaissance mutuelle de l'unité de destinée et de la complémentarité des familles spirituelles qui compose l'unique tissu national. La Constitution libanaise a confirmé ce principe, en privant de légitimité toute autorité qui contredirait le pacte de coexistence nationale.

La démocratie consensuelle : les Libanais ont choisi le régime de démocratie consensuelle, que la Constitution a consacré, dans le souci de préserver toutes les composantes de la société libanaise pluraliste, et pour que tous puissent participer de façon équilibrée à la vie nationale et aux décisions graves, à la direction de la chose publique et l'édification de l'État, sa croissance et son développement.

Caractère définitif de l'entité libanaise : dans son préambule, la Constitution affirme que le Liban est « une patrie définitive pour tous ses fils », parallèlement à l'affirmation des principes de la coexistence et de l'appartenance totale au monde arabe. Ceci suppose que l'indépendance du Liban, sa pleine souveraineté et sa liberté de décision soient défendues, et que l'on se dresse contre toute tentative de porter atteinte à cette indépendance, quelle qu'en soit la provenance, contre toute invasion de son sol, toute atteinte à sa souveraineté, toute ingérence étrangère dans ses affaires internes, et à faire passer ses intérêts supérieurs avant ceux de tout autre État.

Attachement aux résolutions de la communauté internationale : ceci suppose l'attachement à l'application totale des résolutions internationales, comme moyen privilégié de préserver cette petite patrie des convoitises de ses voisins, et de leur propension à l'utiliser pour régler leurs propres comptes à ses dépens, d'en faire une patrie de rechange pour ceux qui ont perdu la leur, ou une compensation pour ceux qui auraient perdu une partie de leur sol.

Défense de l'État libanais : il faut défendre l'État libanais et éviter tout ce qui peut le démembrer et affaiblir son rôle. Porter atteinte à l'État, c'est porter atteinte à la patrie. Il faut reconstruire cet État

sur des bases de droit, de justice, d'égalité, de participation, et en restaurer toutes les institutions sur la base de la compétence et de l'intégrité, et combattre la corruption qui a pu s'y installer.

Attachement à l'application de l'accord de Taëf : cette application doit être intégrale, avec des éclaircissements de ce qui reste obscur dans cet accord et la correction des failles que son application a pu révéler, pour améliorer le fonctionnement des institutions de l'État et immuniser le Liban contre les dangers qui le menacent.

Règlement des problèmes urgents, partant de ces constantes :

Partant de ces constantes, nous invitons les hommes politiques maronites et, en second lieu, tous les leaders nationaux à :

1- La conclusion d'un pacte d'honneur dans lequel, devant la patrie et leur conscience, ils renouvellent leur attachement au principe du dialogue et du règlement des conflits dans le cadre démocratique et légal ; dans lequel ils refusent aussi tout recours à la violence et aux affrontements armés, sous quelque prétexte que ce soit. Dans cet esprit, ils renoncent aussi à l'utilisation d'expressions avilissantes dans leur discours politique, comme à l'exacerbation des haines et susceptibilités confessionnelles, partisans, factieuses ou personnelles, ou à s'abaisser à l'utilisation d'expressions injurieuses ou ordurières qui ne sont dignes ni d'eux, ni des personnes visées ;

2- Œuvrer à l'instauration du tribunal à caractère international, partant de leur foi dans la justice et le droit, leur rejet du terrorisme et leur condamnation de l'assassinat, qu'il soit politique ou non, dans le but de faire justice et de mettre un terme à la série des attentats et assassinats qui a instauré au Liban la loi de la jungle ;

3- Refuser de se laisser entraîner dans le conflit des axes régionaux et internationaux, ou de s'insérer dans n'importe quelle alliance étrangère engagée dans des conflits sur le sol national au détriment de la patrie, tout en restant ouverts à leur environnement et au monde ;

4- Désamorcer la crise en formant un gouvernement d'entente nationale assurant une large participation au plan national, et capable de régler les problèmes du Liban, notamment sur les deux plans de la sécurité et de l'économie ;

5- Au cas où une telle solution ne serait pas possible, s'efforcer de former un gouvernement indépendant qui travaillerait à une nouvelle loi électorale sur base de la petite circonscription, afin d'assurer une représentation véritable à toutes les composantes du peuple libanais ; œuvrer à accorder aux émigrés le droit de vote, de manière à leur restituer une partie de leurs droits, à resserrer leurs liens avec le Liban et à renforcer leur participation à sa reconstruction ;

6- Trouver une solution au problème de la présidence de la République dont le boycottage international et interne ne peut se prolonger, ce qui ne peut qu'intensifier la crise et aggraver le déséquilibre existant. Partant, il convient d'organiser une élection présidentielle anticipée, pour unifier les aspirations des Libanais à l'ombre d'un État juste et lancer le processus de réformes et de réédification des institutions ;

7- Œuvrer à l'application intégrale de l'accord de Taëf, en particulier la clause relative à la décentralisation administrative et au développement équilibré des régions, réaffirmer le droit de retour des Palestiniens et leur implantation au Liban, régler le problème des armes palestiniennes, dans le cadre de l'octroi à ces derniers de leurs droits humanitaires et de la concentration des armes aux mains des forces de sécurité libanaise.

En conclusion, nous invitons tous les chrétiens à serrer les rangs et unifier leur verbe, non pour se dresser en force face aux autres communautés, mais pour qu'ils puissent jouer leur rôle historique qui est un rôle rassembleur, unificateur des diverses communautés et tranches de la société libanaise, une soupape de sécurité face aux tensions et affrontements entre les autres communautés, dont le rôle est d'empêcher que les conflits sectaires n'éclatent et, ce faisant, sauvegardant un Liban qui est « plus qu'un pays, un message d'ouverture, de dialogue, d'entente, de convivialité entre les religions et les cultures. »

Source : <http://caritaslebanon.blogspot.com/2006/12/constantes-de-leglise-maronite.html>, consulté le 07/10/14.

